

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

العدد الحادي عشر

1423 من ميلاد الرسول ﷺ الموافق 1994 ميلادية

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ

صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ

الممتحنة
الآية 1



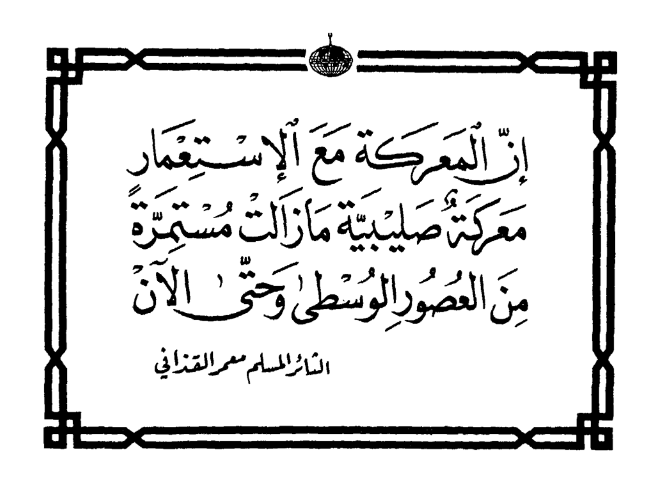
مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

العدد الحادي عشر

1423 من ميلاد الرسول ﷺ الموافق 1994 ميلادية

تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى. طرابلس.


إنّ المعركة مع الإستعمار
معركةٌ صليبيّة مازالت مُستمرّةً
مِن العُصورِ الوُسطى وحتّى الآن
الثائر المسلم معمر القذافي



العدد الحادي عشر

1423 من ميلاد الرسول ﷺ الموافق 1994 ميلادية

المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى ـ طرابلس

كلية الدعوة الإسلامية ـ ص.ب. 71771 هاتف: 800045

ثمن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله

ٱلْمَقَالَاتُ وَٱلدِّرَاسَاتُ ٱلْوَارِدَةُ فِي ٱلْمَجَلَّةِ
تُعَبِّرُ عَنْ آرَاءِ أَصْحَابِهَا وَٱلْمَجَلَّةُ تُرَحِّبُ
بِمُنَاقَشَةِ تِلْكَ ٱلْآرَاءِ وَإِثْرَائِهَا.

المحتويات



عقد من عمر هذه المجلة مضى بكل ما حمل من أعمال علمية وأدبية نعتقد أنها هادفة وبناءة، وعقد من الزمان مر من عمرنا ونحن نخوض غمار هذه التجربة العلمية التي حاولنا أن نعطيها ما نملك من إمكانات قاصدين وجه الله تعالى، وخدمة العلم والعلماء، وإتاحة الفرصة أمام المفكرين والباحثين من أبناء أمتنا العربية والإسلامية، للعمل بإخلاص في حقل من أهم حقول الدراسات الإنسانية وهو حقل الدراسات الإسلامية.

عقد من الزمان مضى بكل ما فيه من أخطاء وهفوات، استطعنا من خلاله أن نكتسب ثقة واحترام الكثير من باحثينا وعلمائنا، الذين عبروا عن ذلك بمساهماتهم المتكررة في تحرير هذه المجلة من معظم أقطار وطننا الكبير.

وبعد انقضاء هذا العقد بكل ما سجله للمجلة أو عليها كان لا بد من

وقفة، وكان لا بد من نظرة لعمل الماضي، لننطلق إلى المستقبل بآفاق أرحب وأرضية أكثر صلابة. ولذا دعونا الكثير من العلماء والباحثين من جامعات عربية وإسلامية لنحتفل معاً بالعيد العاشر للمجلة. ولم يكن احتفالاً تقليدياً كما قد يتصور البعض ولكنه كان احتفالاً تقويمياً شارك فيه العلماء بأبحاثهم القيمة التي تضمنت آراءهم واقتراحاتهم حول أعداد المجلة العشر، وكانت أسرة التحرير على موعد مع تصورات جديدة وآراء نيرة وثناء عميق سيشهد العقد الجديد من عمر المجلة ـ إن شاء الله تعالى ـ آثاره بما سيقع في صفحات المجلة ومنهجها من تغيرات، نعتقد أنها إلى الأفضل بإذنه تعالى.

وابتداء لهذا العقد القادم من عمر هذه المطبوعة نجد أنفسنا عاجزين عن تقديم الثناء المناسب لأولئك العلماء والباحثين الذين تجشموا عناء السفر، رغم الحصار الظالم، وشاركونا في احتفالاتنا بحضورهم وآرائهم وتصوراتهم، ونشكر لكل أولئك الباحثين والعلماء والمفكرين من جامعاتنا في الداخل والخارج الذين أولوا هذه المجلة عنايتهم ورعايتهم واهتمامهم، سواء من ساهموا بالكتابة فيها ومن شرفونا بالمشاركة في احتفالاتنا بالعيد العاشر.

والله نسأل أن يحقق آمالنا وطموحاتنا في أن تتسع صفحات هذه المجلة لكل المساهمين فيها، وأن يمكننا من إيصالها إلى كل الذين يطلبونها في جامعاتنا ومؤسساتنا العلمية في داخل الجماهيرية وخارجها. . .

التحرير. . .



الصحابة والقراءة بالمعنى

الدكتور علي النوري
جامعة سبها

نسبت بعض المصادر إلى كل من أبي الدرداء (32 هـ)[1]، وابن مسعود (32 هـ)[2] وابن عباس (68 هـ)[3] رضي الله عنهم - نصاً بعينه استدل به على أنهم يجيزون القراءة بالمعنى دون نقل.

هذا النص يتعلق بتلقين رجل قوله تعالى: ﴿**إن شجرة الزقوم طعام الأثيم**﴾[4].

---

(1) انظر تفسير الطبري (حلبي) 25/ 78، إعراب النحاس 4/ 134، نكت الانتصار: 325 (وفيه: «ابن أبي الدرداء» وقد مر على المحقق هكذا، فبحث في ترجمة هذا الصحابي الجليل، أبي الدرداء، فوجدت أن له ولداً يدعى: بلالاً، أخذ القراءة عن والده، ولكنه لم يشتهر بالإقراء، ولم يترجم له في كتب طبقات القراء، بحيث يبعد أن تكون هذه الحادثة التالية وقعت مع الابن) وانظر الكشاف 3/ 506، تفسير القرطبي 16/ 149.

(2) انظر تفسير الرازي 27/ 252، تفسير القرطبي 16/ 149، البرهان 1/ 222.

(3) انظر محاضرات الأدباء 4/ 434.

(4) الدخان: 43 - 44.

ولكن تعذر عليه النطق السليم بلفظة «الأثيم» للكنة فيه، فكان كلما روجع لا يقولها إلا «اليتيم»[5] أو «اللثيم»[6] ولم أجد الأخيرة في غير تفسير الإمام الرازي (606 هـ).

مما يجعلني أرى أنها مصحفة عن الأولى (اليتيم) إذ لم يذكرها أحد غيره من المتقدمين عنه، ولا من المتأخرين.

ولما أعيا هذا الرجل بخطئه معلمه، أحد هؤلاء الصحابة الثلاثة ـ رضي الله عنهم ـ الذين نسبت لهم الحادثة قال له ضجراً منه، ويأساً من صوابه، وتقريباً لمعنى اللفظة بما يرادفها: «قل: إن شجرة الزقوم طعام الفاجر»[7].

والنظر في نسبة هذه الحادثة إلى الصحابة الثلاثة ـ رضي الله عنهم ـ يفضي إلى ملاحظة ما يلي: ـ

أ ـ أن حدوثها معهم جميعاً أمر محتمل، على جهة تكرارها مع كل واحد منهم منفرداً، واتفاقهم كلهم في استبدال لفظة «الفاجر» بلفظة «الأثيم» على سبيل التفسير وتقريب المعنى، سواء كان ذلك من باب توارد الخواطر، أو من باب اقتداء اللاحق منهم بالسابق.

ولكن إذا صح هذا الاحتمال مع أبي الدرداء وابن مسعود كليهما، لأنهما متعاصران، وتِرْبان، وتصدر كلاهما للإقراء في جهته في زمن واحد تقريباً[8]، وتوفيا في سنة واحدة (32 هـ)، فإنه لا يكاد يصح مع ابن عباس لصغره، وتلقيه حروفاً عن ابن مسعود نفسه.[9]

وإذا اتفقت الحادثة في نص التعليم (الدخان: 43 ـ 44) مع ثلاثتهم فإن

---

(5) انظر تفسير الطبري (حلبي) 25/ 78، نكت الانتصار 325، تفسير القرطبي 16/ 149، البرهان 1/ 222.

(6) انظر تفسير الرازي 27/ 252، كذا؟.

(7) انظر تفسير الطبري (حلبي) 25/ 78، إعراب النحاس 4/ 134، نكت الانتصار 325، الكشاف 3/ 506، محاضرات الأدباء 4/ 434، تفسير الرازي 27/ 252، تفسير القرطبي 16/ 149، البرهان 1/ 222.

(8) أبو الدرداء في الشام، وابن مسعود في الكوفة.

(9) انظر طبقات القراء 1/ 426.

احتمال أن يكون الملقن رجلاً واحداً بعينه معهم جميعاً أمر يكاد يكون مستبعداً جداً.

ب ـ أنّها(الحادثة) يمكن أن تكون حدثت فعلاً مع واحد منهم، ولكنها نسبت خطأً إلى الآخرين، وهو احتمال قوي يكاد يرجح بالاحتمال السابق.

وإذا علم ـ مع ما تقدم الآن ـ أن أحداً لم ينسب هذه الحادثة إلى ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ غير الراغب الأصفهاني (502 هـ) في كتابه «محاضرات الأدباء» ـ كما مر ـ إذْ يحتمل أن يكون الراغب واهماً في ذلك، استبعدت نسبة هذه الحادثة إلى ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وهو ما أميل إليه.

ج ـ أنه إذا اتهم ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ كما اتهم صاحباه، بتجويز القراءة بالمعنى من غير نقل، في بعض المصادر ـ كما سيأتي ـ بناء على هذه الحادثة، إن صحت نسبتها إليه، أو بناء على سواها، فإنني لم أجد هذه الحادثة معزوة إليه عند غير الرازي (606 هـ) والقرطبي (631 هـ) والزركشي (794 هـ) ـ كما مضى آنفاً ـ وكلهم متأخرون.

ولم أتبين إلى الآن ما مصدرهم في ذلك ممن تقدمهم، اللهم إلا ما جاء في «البرهان» من أنها رواية ابن وهب (197 هـ) عن مالك بن أنس (179 هـ) ـ رحمه الله ـ وأنه استفتاه عن القراءة بذلك فقال: «نعم، أرى أن ذلك واسعاً».

وقد وجه ابن عبد البر (463 هـ) هذه الفتيا إلى جواز القراءة بذلك في غير الصلاة، لأن مالكاً لا يرى الصلاة وراء من يقرأ بحرف ابن مسعود، وغيره من الصحابة، مما يخالف المصحف.[10]

ومفاده أن هذا الحرف («الفاجر» «بدل» «الأثيم») في هذا الموضع من سورة الدخان، قراءة شاذة تنسب لعبد الله بن مسعود، وليست على المعنى من غير نقل، وشتان ما بين الأمرين.

ولكن على الرّغم من ذلك، يظل في النفس من نسبة هذه الحادثة إلى

(10) انظر البرهان 1/ 222.

ابن مسعود شيء، فهي وإن احتملت نسبتها إلى الرجلين جميعاً ـ كما أسلفت ـ إلا أن الأرجح نسبتها ـ كما في جل المصادر ـ إلى أبي الدرداء ـ رضي الله عنه.

بل إنّ تفسير «الأثيم» «بـ» «الفاجر» في هذا الموضع لم يعز في الغالب إلا إليه استناداً إلى هذه الحادثة.[11]

ومن ذكر التفسير ولم ينسبه إلى أبي الدرداء، فإنما استفاد من هذه الحادثة، وأسقط روايتها درءاً لتوهم أن تكون قراءة، أو أن تكون نصاً في تجويز القراءة بالمعنى من غير إسناد[12] كما فهمه بعضهم[13] ـ على ما سيأتي.

بل إن أبا حيان الأندلسي (745 هـ) أسقط روايتها، وأعرض عن تفسير «الأثيم» «بـ» «الفاجر» أصلاً، حتى لا يستدعيه ذلك إلى ذكرها أو الإشارة إليها، وفسره بـ«المشرك»[14] وهذا غاية في التحفظ ودرء الشبهات.

فالذين رووا هذه الحادثة أو أشاروا إليها ينقسمون إلى أصناف:

منهم من رواها شاهداً على تفسير «الأثيم» «بـ» «الفاجر» كابن جرير الطبري[15] (310 هـ) دون أدنى إشارة إلى أن ذلك وجه مقروء أو أن فيها دليلاً على تجويز القراءة بالمعنى.

ومنهم من روى عبارة «طعام الفاجر» «مكان» «طعام الأثيم» منسوبة إلى صاحبها، ليدلل على أن ذلك ليس وجهاً مقروءاً، وإنما هو من قبيل التفسير، كأبي جعفر النحاس (338 هـ) حيث قال: وعن أبي الدرداء قال: طعام الفاجر «وهذا تفسير، وليس بقراءة لأنه مخالف للمصحف»[16].

---

(11) انظر تفسير الطبري (حلبي) 25/ 78، إعراب النحاس 4/ 134، نكت الانتصار 325، الكشاف 3/ 506، تفسير القرطبي 16/ 149.

(12) انظر مثلاً معاني الفراء / 3/ 43.

(13) انظر الكشاف 3/ 506.

(14) انظر البحر 8/ 39.

(15) انظر تفسير الطبري (حلبي) 25/ 78.

(16) إعراب النحاس 4/ 134.

والواقع أن في رد أبي جعفر - رحمه الله - بعضَ نظر. فإذا اتضح معنى التفسير في هذا الوجه، فليس ذلك بكاف لنفي القراءة به - إن ثبت هذا الحرف، بإزاء قراءة شاذة، وليس من شرط القراءة الشاذة أن توافق رسم المصحف العثماني.

أجل، قد يكون أبو جعفر عنى بذلك أنها ليست قراءة الجمهور، أو أنها ليست قراءة صحيحة لأن السواد لا يحتملها، ولكن ليس في ذلك أيضاً ما يبيح له أن ينفي عن هذا الوجه صفة القراءة مطلقاً وكتابه مليء بالشواذ.

وإذاً، فتجريد هذا الوجه من صفة القراءة عموماً بسبب مخالفة المصحف العثماني أمر لا يكاد يستقيم ما لم ينهض لذلك دليل غير المخالفة المذكورة.

- ومنهم من روى هذه الحادثة ليستدل بها على أمرين معاً:

على تفسير «الأثيم» بالفاجر الكثير الآثام.

وعلى أن إبدال كلمة مكان كلمة أخرى جائز في القراءة إذا أدت معناها.

وقد جاء بهذا الاستدلال الثاني - فيما تبينت - جار الله الزمخشري (538 هـ)[17].

والواقع أن هذا الصحابي حين قال للرجل الذي لا يقدر أن ينطق بلفظة الأثيم، وهو يعلمه، قل «طعام الفاجر» فإنه إنما ضجر منه فقال له ذلك، وهو لا يعتقد أنه يجيز له القراءة فذلك على وجه البيان، أخبره أنه طعام الفاجر ليظهر له أنه الأثيم، فكأنه يقول: اعقل ما يقال لك، إنما هو الفاجر الأثيم، ليس اليتيم، وإن كانت اللغة لا تؤدي إلى «اليتيم» موضع «الأثيم»[18].

وليس استدلال الزمخشري هذا بشيء عند جل العلماء[19] وهو في غاية الضعف، على ما هو معلوم في أصول الفقه.[20]

---

(17) انظر الكشاف 3/ 506.

(18) نكت الانتصار: 325.

(19) انظر محاضرات الأدباء 4/ 34.

(20) انظر تفسير الرازي 27/ 252.

ولا حجة في هذه الحادثة للجهال من أهل الزيغ أنه يجوز إبدال الحرف من القرآن بغيره لأن ذلك إنما كان... تقريباً للمتعلم وتوطئة منه للرجوع إلى الصواب، واستعمال الحق، والتكلم بالحرف على إنزال الله وحكاية رسول الله ﷺ.[21]

وانبنى على هذا النحو من الاستدلال أيضاً ما نسب إلى الإمام أبي حنيفة (150 هـ) ـ رحمه الله ـ من تجويز القراءة بالفارسية على شريطة أن يؤدي القارىء المعاني على كمالها من غير أن يخرم منها شيئاً.

وقيل: إن هذه الشريطة تشهد أنها إجازة كلا إجازة.

وعلى أية حال فقد صح عن أبي حنيفة الرجوع عن ذلك[22].

وبعد، فما المانع أن تكون هذه الحادثة قد وقعت في زمن العمل برخصة القراءة على أي من الأحرف السبعة التي أنزل القرآن بادىء الأمر عليها، تيسيراً على الأمة، أي قبل أن يجمع الخليفة عثمان بن عفان (35 هـ) ـ رضي الله عنه ـ الناس على مصحف واحد وحرف واحد[23]

وأن يكون هذا الحرف («الفاجر» «بدل» «الأثيم») في هذا الموضع مما جاءت به الرخصة خصوصاً، وقد تمثلت في الرجل الملقن الأسباب الداعية إلى العمل بها، أعني اللكنة والعجز عن النطق السليم. وهو أمر محتمل جداً، ولعله يكون الاحتمال الوحيد الذي ينبغي أن توجه عليه هذه الحادثة ـ إن صحت ـ دون أن نغرب في الاستدلال بها على أن من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من يجيز القراءة بالمعنى ـ كما فعل الزمخشري ـ وهم من هذه التهمة براء.

---

(21) تفسير القرطبي 16/ 149.

(22) انظر نكت الانتصار 337 وما بعدها، الكشاف 3/ 506 القواعد والإشارات في أصول القراءات للحموي: 28 البرهان 1/ 465.

(23) في هذه المسألة رأيان: أحدهما هذا، وعليه الطبري (310 هـ) والطحاوي (321 هـ) وابن عبد البر (463 هـ) والآخر: أن المصاحف العثمانية حوت من الأحرف السبعة ما احتمله الرسم ووافق العرضة الأخيرة، وعليه أبو الفضل الرازي (454 هـ) وأبو شامة (665 هـ) وابن الجزري (833 هـ) وهذا الثاني أوفق عندي، والله أعلم.

وكيف لقائل أن يقول ذلك «مع العلم بما كانوا عليه من المثابرة على نقل القرآن على ما سمعوا، وشدة تحاميهم في ذلك وكثرة الروايات فيه. . . فأنت ترى تحفظهم على النصب والرفع على سهولته، فكيف تبديل الكلمة بما هو بمعناها»[24]؟ .

وإذا كان الصحابة كذلك، فمن بعدهم لحسن التلقي عن رسول الله ﷺ وصدق الرواية، وأمانة النقل، وورع الأداء؟

ومن بَعدَهم لحفظ ألفاظ الكلام العزيز كما أنزلت، وهم أعلم الناس بغرض التعبد بها بأعيانها لا بما يقوم بمعانيها؟ فمن يزعم إذاً أن من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من كان يجيز القراءة على المعنى دون اللفظ من غير نقل فزعمه باطل، واستدلاله داحض، وحجته واهية، والمتقول بذلك كاذب لا محالة.[25]

ومنهم من روى هذه الحادثة ليدفع الاستدلال بها ـ كما مضى آنفاً ـ على ما نسب إلى بعض الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ من تجويز القراءة بالمعنى دون رواية، وما نسب إلى بعض الفقهاء من تجويز القراءة بلغة أخرى غير العربية كالفارسية ونحوها، ومن هؤلاء صاحب نكت الانتصار[26] والراغب الأصفهاني (502 هـ)[27] والإمام فخر الدين الرازي (606 هـ)[28] والقرطبي (631 هـ)[29].

ولا يفوتني في هذا الصدد أن ألاحظ أمرين مهمين:

ـ أحدهما أن صاحب «النكت» مال إلى التشكيك في صحة هذه الحادثة

---

(24) نكت الانتصار: 328 ـ 329.

(25) انظر القواعد والإشارات 27 ـ 28 النشر 1/ 32.

(26) انظر نكت الانتصار: 325 ـ 327 وقد نسبها المحقق د. محمد زغلول سلام للباقلاني (403 هـ) والصواب أن كتابه هو الانتصار لنقل القرآن «والنكت» مختصر له، من عمل الشيخ أبي عبد الله الصيرفي (وانظر نكت الانتصار نفسه: 50 ـ 51).

(27) انظر محاضرات الأدباء 4/ 434.

(28) انظر تفسير الرازي 27/ 252.

(29) انظر تفسير الطبري 16/ 149.

أصلاً، حيث قال: . . والأحرى أن يكون هذاالحديث لا يصح»[30]

والآخر أن أحداً لم يرو هذا الحرف («الفاجر» «بدل» «الأثيم») في هذا الموضع، على أنه قراءة صحيحة، منسوبة إلى أبي الدرداء، وابن مسعود جميعاً، دون أدنى تحفظ غير القرطبي.[31]

ترى، هل تعمد بذلك أن يرد على أبي جعفر النحاس الذي نفى أن يكون هذا الوجه قراءة - كما تقدم - والذي يكثر القرطبي من النقل عنه ناسباً أو غير ناسب؟.

أما ابن جني (392 هـ) رحمه الله - فقد جاء في «محتسبه» بثلاث روايات عن الصحابي الجليل: أنس بن مالك (91 هـ) - رضي الله عنه - ثنتين من طريق الأعمش (148 هـ)، وواحدة من طريق أبان بن تغلب الربعي (141 هـ).

وكلهن يحتملن ما نحن بصدده على ما سيأتي تفصيله:

أورد أبو الفتح قراءة أنس - رضي الله عنه - التي رواها الأعمش حيث قال: سمعت أنساً يقرأ «لَوَلَّوْا إليه وهم يجمزون»[32] قيل له وما يجمزون؟ إنما هي «يجمحون» فقال: يجمحون، ويجمزون ويشتدون واحد[33].

قال أبو الفتح: ظاهر هذا أن السلف كانوا يقرؤون الحرف مكان نظيره من غير أن تتقدم القراءة بذلك، لكنه لموافقته صاحبه في المعنى، وهذا موضع يجد الطاعن به إذا كان هكذا على القراءة مطعناً، فيقول: ليست هذه الحروف كلها عن النبي ﷺ ولو كانت عنه لما ساغ إبدال لفظ مكان لفظ إذ لم يثبت التخيير في ذلك عنه ولما أنكر أيضاً عليه «يجمزون».[34]

ولو سكت أبو الفتح عند هذا الحد، لكان كلامه في غاية الخطورة أن يتهم الصحابة بارتجال القراءة، على ما يجوز في العربية من غير تلق عن

---

(30) نكتة الانتصار 325.

(31) انظر تفسير القرطبي 16/ 149.

(32) التوبة 57، وانظر هذه القراءة أيضاً في البحر 5/ 55.

(33) انظر مختصر الشواذ: 175.

(34) المحتسب 1/ 296.

رسول الله ﷺ وبذلك يلف الشك كثيراً من الأوجه التي جاءتنا على هذا النحو من الترادف.

ولكنها المقدرة على الجدال، والمهارة في الإقناع، واللباقة في الذود عن الأصحاب - رضوان الله عليهم، كل ذلك جعل ابن جني - رحمه الله - يبسط القضية أولاً بلسان المعترض المغرض ثم يعود بعد ذلك ليدفع الاتهام ويدحض الاعتراض، إذ قال: إلا أن حسن الظن بأنس يدعو إلى اعتقاد تقدم القراءة بهذه الأحرف الثلاثة التي هي: «يجمحون، يجمزون، ويشتدون» فيقول: اقرأ بأيها شئت، فجميعها قراءة مسموعة عن النبي ﷺ لقوله عليه السلام «نزل القرآن بسبعة أحرف كلها شاف، كاف».

فإن قيل: لو كانت هذه الأحرف مقروءاً بجميعها لكان النقل قد وصل إلينا، قيل: أوَلا يكفيك أنس موصلاً لها إلينا؟ فإن قيل: إن أنساً لم يحكمها قراءة وإنما جمع بينها في المعنى، واعتل في جواز القراءة بذلك لا بأنه رواها قراءة متقدمة، قيل: قد سبق من ذكر حسن الظن ما هو جواب عن هذا»[35].

فبرخصة القراءة على أي من الأحرف السبعة، وبحسن الظن دفع أبو الفتح عن هذا الصحابي - رضي الله عنه - توهم القراءة بما يسوغ في العربية من غير تلق عن النبي ﷺ.

ونعوذ بالله أن يركب سوءُ الظن للنيل من رجال اصطفاهم الله عز وجل، صحابة لرسوله وحملة لدينه.

ب - أورد ابن جني أيضاً رواية الأعمش عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - أنه قرأ: «وأقوم قيلا»[36] و«أصوب قيلا» فقيل له: يا أبا حمزة: إنما هي «وأقوم قيلا» فقال: أنس: إن «أقوم»، و «أصوب» «وأهيأ» واحد.[37]

---

(35) المحتسب 1/296.

(36) المزمل: 6.

(37) المحتسب 2/336، وانظر تفسير الطبري (شاكر) 1/52، نكت الانتصار 324 - 325 وفيه وإن كانت سائغة بالنون أيضاً إلا أن المصادر المتقدمة على صاحب النكت والمتأخرة عنه، لم تذكرها إلا بالياء، وانظر الكشاف 4/176، تفسير القرطبة 19/ 41.

وقد نسب الطبري[38] مثل هذا أيضاً إلى مجاهد (103 هـ)، وإن كان أورد ما روى عن الرجلين شاهداً على تفسير «أقوم» «بـ» «أصوب» وما في معناها.

ونسبه الكرماني (ق 7 م) أيضاً إلى الصحابي أبي بن كعب[39] (35 هـ) - رضي الله عنه -.

على حين ذكر أبو حيان الأندلسي (745 هـ) «أصوب» في قول مجاهد وقتادة (117 هـ) على جهة التفسير[40] كالطبري. كأنه أنف أن ينقل ذلك قراءة، على الرغم من اعتماده كثيراً على الكرماني، لأنه حرف احتمل التفسير في رأيه، وما كان كذلك فلا يعد عنده قراءة.

ولم أجد أحداً قد ذكر القراءة بـ«أهيأ» مكان «أقوم» صراحة، غير ما يحتمله كلام ابن جني والكرماني من أنها قراءة أنس بن مالك وأبيّ بن كعب - رضي الله عنهما.[41]

وليت أبا الفتح سكت هاهنا، واكتفى بعرض الرواية عن التعليق عليها بما يكاد يوهم أنها قراءة مرتجلة دون إسناد.

وبذلك يوشك أن ينقض على نفسه ما كان احتج به لأنس - رضي الله عنه - في الموضع السابق، من حسن الظن به، بما يدفع مثل ذلك التوهم عن القارىء، وحرفه جميعاً.

ولكنه أبى إلاّ أن يقول:

«هذا يؤنس، بأن القوم كانوا يعتبرون المعاني، ويخلدون إليها، فإذا حصلوها وحصنوها، سامحوا أنفسهم في العبارات عنها»[42] بألفاظ مختلفة في المباني متفقة في أداء تلك المعاني.

---

(38) انظر تفسير الطبري (حلبي) 29/ 83.

(39) انظر شواذ القراءة (مخ) 252.

(40) انظر البحر 8/ 363.

(41) انظر المحتسب 2/ 336، شواذ القراءة (مخ) 252.

(42) المحتسب 2/ 336.

وسامح الله أبا الفتح عن هذه العبارة، فإنها تصلح أن تكون أصلاً عاماً من أصول العربية على نحو ما ذكره في «الخصائص» وعقد له باباً سماه: «ايراد المعنى المراد بغير اللفظ المعتاد»[43] وهو حاصل جائز في كلام العرب شعراً ونثراً، أما في القرآن الكريم فلا.

وإذا كان من العرب من يتسامحون في التعبير عن المعنى الواحد بألفاظ مختلفة في كلامهم، فليس في ذلك دليل على أن نقلة القرآن هم أيضاً، يتسامحون في التعبير عن معانيه بألفاظ غير متلقاة ولا مروية، ترادف ألفاظه.

وإذا كان القرآن الكريم يتعبد بلفظه ومعناه، فليس لأحد أن يستبدل بألفاظه ألفاظاً أخرى، وإن أدت المعنى المراد. والصحابة - رضي الله عنهم - أفقه لهذا وهم أخشى لله وأحرص على كتابه، وأورع من أن يتخيروا القراءة على ما يجوز في العربية دون تلق عن رسول الله ﷺ أو رواية.

وإنما حقهم علينا حسن الظن بهم بما لا يدع مجالاً لاستنقاصهم أو تثريبهم.

ج - ذكر ابن جني رواية أبان بن تغلب الربعي[44] (141 هـ) أيضاً عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - أنه قرأ «وحططنا عنك وزرك»[45] قال: قلت يا أبا حمزة: «ووضعنا» قال: وضعنا، وحللنا وحططنا عنك وزرك سواء، إنّ جبريل أتى النبيّ ﷺ فقال: اقرأ علي سبعة أحرف، ما لم تخلط[46] مغفرة بعذاب أو عذاباً بمغفرة)[47].

---

(43) انظر الخصائص 2/ 466 - 469.

(44) وهذا قرأ على عاصم وأبي عمرو الشيباني وطلحة بن مصرف والأعمش، انظر طبقات القراء 1/ 4.

(45) مكان «ووضعنا..» الشرح 2.

(46) المراد بالخلط هنا أن يوضع اللفظ الدال على المغفرة في موضع اللفظ الدال على العذاب، والعكس.

(47) المحتسب 2/ 367، وانظر مختصر الشواذ 175، شواذ القراءة (مخ) 267 الكشاف 4/ 266، تفسير القرطبي 20/ 105.

وقد جاءت القراءة بـ«وحللنا عنك وقرك» عن عبد الله ابن مسعود (32 هـ) أيضاً[48].

وهنا يأوي أبو الفتح ـ رحمه الله ـ إلى ركن القضية، ليجد عِلة انتشار هذه القراءات الموهمة بأنها متخيرة بلا رواية حيث قال: قد سبقت مثل هذه الحكاية سواء عن أنس[49]. وهذا ونحوه هو الذي سوغ انتشار هذه القراءات، ونسأل الله توفيقاً»[50].

وإذا أمكن حمل عبارات ابن جني التي تقر ـ في ظاهرها ـ بارتجال القراءة دون نقل، على هذا الركن، وعلى حسن الظن، كان في ذلك وجه إعذار لأبي الفتح ـ رحمه الله تعالى ـ.

وعليه، فإذا تعددت الألفاظ المختلفة لتفيد معاني متفقة جازت القراءة بأي منها بشرط أن تتصل روايته برسول الله ﷺ.

ولكن يبدو لي أن هذا كان، في زمن الترخيص بالقراءة على الأحرف السبعة، أفشى منه فيما بعده.

غير أن من العلماء المتقدمين على أبي الفتح، أبا بكر الأنباري (328 هـ) منع أن يؤخذ برواية الأعمش (148 هـ) عن أنس (91 هـ) رضي الله عنه ـ من قِبَل أن الأعمش رأى أنساً ولم يسمع منه، فروايته عنه مقطوعة وليست متصلة.

وقد جاء حديث الأحرف السبعة في بعض رواياته وأوجهه عن الأعمش عن أنس[51] وكذلك ما مضى الآن في هذا البحث من القراءة على سبيل الترادف.

وإذا لم تصح ـ كما رأيت ـ رواية الأعمش عن أنس ـ رضي الله عنه ـ

---

(48) انظر معاني الفراء 3/ 275، مختصر الشواذ: 175، وما بعده من المصادر الواردة في الحاشية السابقة (3).

(49) انظر المحتسب 1/296 و 2/ 336، وقد مضى النصان جميعاً في هذا البحث.

(50) المحتسب 2/ 367.

(51) انظر تفسير القرطبي 19/ 41 ـ 42.

فرواية أبان عنه أبعد من الصحة، لأن أبان هو نفسه قرأ عن الأعمش.

فكلاهما روايته عن أنس مقطوعة.

وهكذا يصير الكلام على قضية القراءة بالمعنى دون إسناد، بناء على هذه الأوجه القليلة، عند الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لا أساس له.

ولكن التساؤل هنا: كيف احتج ابن جنّي ـ رحمه الله ـ في «محتسبه» لأوجه لا تصح روايتها أو يشك ـ على الأقل ـ في اتصال سندها؟.

والجواب عن هذا، في غاية اليسر ـ إن شاء الله ـ ذلك أن التساؤل قد حدد في أثنائه، القراءة الشاذة، وهي التي جاءها الشذوذ من قبل الرواية أو من قبل العربية أو من قبل الرسم.

وإنما أسس أبو الفتح «محتسبه» على الاحتجاج لهذه الشواذ من جهة العربية وإذا لم تثبت رواية فكيف يتم الاحتجاج بها من جهة العربية لا من جهة النقل، يقال لابن جني أثبت العرش، ثم انقشه، لا من جهة النقل، وقد رأيت قريباً كيف نقد أبو بكر الأنباري رواية الأعمش عن أنس وهو ما لم يفعله ابن جني ـ رحمه الله ـ وإن اعتمد القراءة في «محتسبه» لأن ذلك لم يكن قصده، ولكل فن أهله.

ثبت بأهم المصادر والمراجع

- القرآن الكريم (ترقيم الآيات على رواية حفص عن عاصم)
- البحر المحيط (تفسير أبي حيان).
لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي الغرناطي ط 2 ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان 1403هـ، 1983.

البرهان في علوم القرآن.
للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي.
تحقيق: محمود أبي الفضل إبراهيم.
دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان 1391 ـ 1972م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن(تفسير الطبري).

لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري.
تحقيق محمد محمد شاكر - دار المعارف بمصر 1957م.
وكذلك ط 1 المطبعة الأميرية ببولاق مصر 1328 هـ.

- الجامع في أحكام القرآن (تفسير القرطبي)
لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي.
تصحيح أحمد عبد العليم البردوني: 1372 هـ - 1952م.

- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها.
تأليف - أبي الفتح عثمان بن جنّي.
تحقيق علي النجدي ناصف وزميليه.
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة 1386 هـ.

- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء.
لأبي القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني.
دار صادر - بدون تاريخ.

- مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه.
عني بنشره: ج برجشتراسر - المطبعة الرحمانية بمصر 1934م.

- الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جنى.
تحقيق محمد علي النجار.
ط 2. دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - بدون تاريخ.

- شواذ القراءة، أو شواذ القرآن واختلاف المصاحف (مخطوط) لرضي الدين، شمس القراء، أبي عبد الله محمود أبي نصر ابن عبد الله الكرماني (ق 7 م).

- إعراب القرآن.
لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس.
تحقيق: د. زهير غازي زاهد.
ط 2 عالم الكتب بيروت: 1405 هـ - 1985م.

- معاني القرآن للفراء.
تحقيق أحمد يوسف نجاتي وزميليه.
ط 2 - عالم الكتب - بيروت - لبنان بدون تاريخ.

- غاية النهاية في طبقات القراء.
لابن الجزري.

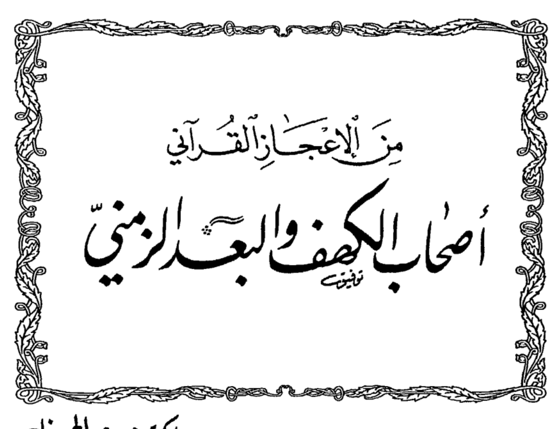
عني بنشره ـ ج برجشتراسر.
ط 2 ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ 1400 هـ ـ 1980م.

- تفسير الرازي ـ المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب للإمام فخر الدين الرازي.
ط 3 ـ دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان ـ 1405 هـ ـ 1985م.

- القواعد والإرشادات في أصول القراءات.
للقاضي أحمد بن عمر الحموي.
تحقيق: د. عبد الكريم بكار.
ط 1 ـ دار القلم، دمشق ـ 1406 هـ ـ 1986م.

- الكشاف.
للزمخشري ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ
تصحيح: محمد علي الضباع.
دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ.

- نكت الانتصار لنقل القرآن.
للإمام أبي بكر الباقلاني (كذا! وقد لوحظ التصويب فيْ بعض حواشي البحث).
تحقيق: د. محمد زغلول سلام.
منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ بدون تاريخ.



الدكتور مجيد عبد الحميد ناجي
كلية التربية - جامعة الفاتح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وبعد: «أصحاب الكهف والبعد الزماني».

توطئة:

لقد تعرضت سورة الكهف فيما تعرضت إليه، إلى الحديث عن أربعة أحداث هي:

1 ـ قصة الفتية أصحاب الكهف وما جرى لهم.

2 ـ محاورة الرجل المؤمن للرجل الذي جعل الله له جنتين من أعناب محفوفتين بنخل فكفر بأنعم الله سبحانه.

3 ـ قصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح.

4 ـ قصة ذي القرنين.

ونحن في هذا البحث نريد أن نقف متأملين فيما أورده النص القرآني عن الحدث الأول وهو قصة الفتية أصحاب الكهف الذي استغرق 18 ثماني عشرة آية ابتداءً من الآية التاسعة حتى السادسة والعشرين من سورة الكهف.

ولما كانت هذه الآيات الثماني عشرة الكريمة قد تضمنت مضامين متعدّدة، شأنها في ذلك شأن باقي النصوص القرآنية الأخرى، التي تشكل بالتالي مظهراً من مظاهر الإعجاز القرآني، من حيث إن النص القرآني يمكن أن يقرأ قراءات متعدّدة وفي كل قراءة يفهم منه مضمون معين يختلف عما يفهم في القراءة الأخرى، وبشكل يوحي في كل قراءة كأنّ النصّ كان مسوقاً من أجله وحده.

ومن هنا فإننا في بحثنا هذا نحاول أن نركز الحديث على جانب واحد من الجوانب التي تضمنتها هذه الآيات الكريمة، تاركين الجوانب الأخرى لأحاديث أخرى، وهو الفتية أصحاب الكهف لكونهم آية من آيات الله سبحانه، منطلقين من قوله تعالى في الآية 9: **﴿أم حسبت أنّ أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا﴾**. فهي صريحة في أنّ الذي حدث لأصحاب الكهف والرقيم كان من آيات الله العجيبة.

ومن هذه الزاوية سوف نقرأ النص القرآني قراءة متأملة، لنعلم، أو نحاول أن نعلم كيف كان أصحاب الكهف والرقيم من آيات الله العجيبة وما هذه الآيات.

ولو عدنا إلى الآيات الثلاث 10، 11، 12 من السورة، لوجدناه سبحانه يشير إلى ظاهرتين عجيبتين، وآيتين من آياته سبحانه، مركزاً الانتباه عليهما، وملفتاً النظر إليهما، ليتأملهما الناس، ويستكشفوا منهما ما يهديهم الله تعالى إليه.

وهاتان الآيتان، وإن كان بينهما ارتباط من حيث التأثير في المسبَّب وحصول النتيجة، متمايزتان من حيث الخصوصية العلمية التكوينية لكل منهما.

وأولى هاتين الآيتين، هي ما أشارت إليها الآية العاشرة التي يقول فيها

الحق سبحانه: ﴿**إذ أوى الفتية إلى الكهف فقالوا ربّنا آتنا من لدنك رحمةً وهيّىء لنا من أمرنا رشداً**﴾. إذ تختص بالإشارة إلى ما حصل للفتية في الكهف، وإلى طبيعة الرحمة التي آتاهم الله إيّاها استجابة لدعائهم، وإلى كيفية تحققها.

وثانيتهما، ما أشارت إليها الآيتان 11، 12، اللتان يقول فيهما سبحانه: ﴿**فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً. ثم بعثناهم لنعلم أيُّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً**﴾. فهاتان الآيتان إذن تتحدثان عن آية أخرى من آياته التي حصلت لأهل الكهف، وهي الفترة الزمنية التي قضاها أصحاب الكهف في رقدتهم الأولى من حيث طبيعتها وحقيقتها.

ويبدأ النص القرآني تفصيل الإشارة إلى هاتين الآيتين العجيبتين بقوله سبحانه في الآية 16: ﴿**وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلاّ الله، فأووا إلى الكهف، ينشر لكم ربكم من رحمته ويهيىء لكم من أمركم مرفقاً**﴾.

فبعد أن هداهم الله سبحانه إلى القرار الصائب بالالتجاء إلى الكهف والإيواء إليه، أخذ على نفسه من باب اللطف بهم وهم عباده الصالحون، أن ينشر لهم في الكهف من رحمته، ويهيىء لهم فيه من أمرهم ما يعينهم وينفعهم.

والرحمة إذا نسبت إليه سبحانه فإنها تسع كل شيء، فما هذه الرحمة التي نشرها لهم؟ وما الأمر الذي هيأه فيه ليكون لهم عوناً ونفعاً؟

إنّ أول ما يطالعنا من ذلك لدى متابعة النص وتأمّله، هو أنه سبحانه قد أنزل عليهم النعاس أمنة منه، فرقدوا رقدتهم الطويلة تلك بحسب الموازين الأرضية بمشيئته.

ولما كان رقادُهم غير عادي، إذ من غير الممكن بحسب الموازين الأرضية، والقوانين الكونيّة المعاشة، أن ينام إنسان تلك الفترة الطويلة وهي ثلاثة قرون، حتى ولا جزءًا يسيراً منها؛ لأن بقاء الجسد ملقى على الأرض طيلة هذه الفترة يستلزم تآكله وأن يدبّ العطب فيه، كما أنه ـ الجسد ـ يحتاج إلى طاقة تمكن أجهزته الداخلية من الاستمرار في أداء وظيفتها الضروّرية لبقاء

الحياة، كالتنفس والدوران.

وإذا كان ذلك غيرَ ممكن وفق الحسابات والموازين الأرضية والقوانين الكونية المعاشة المعروفةِ المكشوفةِ لنا، فإنه سبحانه أراد أن يَلفت انتباهنا، إلى حقيقة إمكان تحقق ذلك وفق ظروف معينة، تحكمها قوانين كونية مجهولة لدينا، يدفعنا النص القرآني إلى استكشافها وتعرّفها. من أجل ذلك وغير ذلك مما يعلمه الله سبحانه، أشار لنا إلى مفاتيح تلك الأسرار الكونية التي بتوافرها حافظ أهل الكهف بمشيئته سبحانه على حياتهم طيلة فترة رقادهم الطويلة تلك.

وتتضح الإشارة لهذه الظروف الخاصة في الأمور الآتية:

1 ـ وردت الإشارة إلى أنه سبحانه اختار لهم هذا الكهف اختياراً دقيقاً يناسب الآية العجيبة التي أراد أن يجريها فيهم، ومن ذلك أنه كان يسمح لدخول الشمس بهيئة خاصة عند شروقها، وكذلك عند غروبها. فبعد أن بيّن سبحانه في الآية 16 أنه هداهم إلى هذا الكهف من أجل أن ينشر لهم من رحمته ويهيىء لهم من أمرهم مرفقاً؛ شرع سبحانه بعدها مباشرة في بيان كيفية نشر رحمته عليهم وتهيئة المرفق لهم، بصفة يفهم منها ترتبُ المسبَّب على السبب والأثر على المؤثر، فقال سبحانه في الآية 17: **﴿وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال﴾**. ولو عدنا إلى اللغة لوجدناها تقول: أنّ الزَوَر بالتحريك يعني المَيل، وقولك: تزاورَ عنه تزاوراً بمعنى عدل عنه وانحرف. كما إنك تقول: قرض المكان يقرضه قرضاً، تريد عدل عنه وانحرف، وقرض في سيره: عدل يمنة ويسرة. حتى إن أبا عبيدة اللغوي الشهير فسّر قوله تعالى: **﴿إذا غربت تقرضهم ذات الشمال﴾**، بأنها تخلّفهم شمالاً وتجاوزهم وتقطعهم عن شمالها.

ونحن يجب أن نأخذ من الدلالات اللغوية ما يُعيننا على فهم الأسرار العميقة التي نفيدها من التأمل الدقيق للنص القرآني، المنسجم مع سياقه، ولا نكتفي بالوقوف عند المفاهيم الحسية السطحية لها.

فالسياق في النص القرآني جاء من أجل بيان أسرار هذه الآية العجيبة

التي حصلت لهم، وهي آية خارقة للنواميس الطبيعية المعهودة المألوفة لدينا، فلا بدّ إذن من أن تتضمّن الإشارةَ إلى بعض أسرارها ولفتَ الانتباه إليها في الأقل، وأن تتحملّ ألفاظها ما يدل عليها. وإن نحن جرّدناها فقط، فإننا بذلك لا نفهمها الفهم الذي يتعارض والسياق القرآني للنص وحسب، وإنما يكون تجريدُنا إياها من تلك الدلالة، تجريداً لها من محتواها، ويكون مجيئُها تطويلاً لا فائدة منه، وهذا مما يتنزّه عنه الكتاب العزيز. إذ ما القيمة من أن يذكر القرآن الكريم أنّ الشمس كانت تطلع عليهم من يمينهم وتغرب عنهم من شمالهم، وما فائدة ذكر ذلك، إن لم يكن المراد منه الإشارة ولفت الانتباه إلى حقيقة علمية وسرّ من أسرار آيات الله العجيبة التي أجراها لأهل الكهف؟ فكلنا يعرف أن الشروق والغروب متقابلان، فإن كان الشروق يميناً كان الغروب شمالاً، ثم إنه من الثابت أنك إن اتجهت بوجهك نحو الشّمال (مقابل الجنوب لا الذي مقابل اليمين)، كان الشرق على يمينك والغرب على يسارك، حقيقة ثابتة معروفة لا تتغير ولا تتبدل. وعليه فإذا قصرنا المراد من النص القرآني على الإخبار المجرد عن جهة شروق الشمس بالنسبة للكهف وغروبها عنه، فإن ذلك يكون تطويلاً لا فائدة جدية منه، ولا معنى له في النص، وهذا مما يتنزه عنه القرآن الكريم، فلا بدّ من حكمة وراء الإشارة إلى هذه الظاهرة!! حكمةٍ جليلة القدر عظيمة الشأن استوجبت الإشارةَ إليها ولفتَ الانتباه لها! فما هذه الحكمة؟ وأين نجدها؟ هذا ما لا نعرف تفصيله ودقائقه، وإنّ على العلماء المتخصصين في هذا الميدان، أن يستفيدوا من هذه الإشارة القرآنية الكريمة ويجروا أبحاثهم على ضوئها عسى الله أن يهديهم لاستكشاف ما ينفع الناس.

ومما يؤكد أن الآية الكريمة التي سبق ذكرها قد تضمنت إشارة علمية لبعض أسرار آياته الكونية العجيبة جلت قدرته، ما جاء في تتمّة الآية الكريمة نفسها. فبعد أن أشار سبحانه إلى كيفية شروق الشمس على كهفهم وغروبها عنه، بقوله تعالى: **﴿وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه﴾** عقّب عليها سبحانه مباشرة بقوله: **﴿ذلك من آيات الله﴾**، وهذا يعني أنّ ازورار الشمس إذا طلعت

عن كهفهم ذات اليمين، وإقراضها، إيّاهم إذا غربت ذات الشمال، إنمّا هو من آيات الله الكونية العجيبة التي ينبغي لفت النظر إليها، وليس أمراً عادياً مما ألفناه من الظواهر الكونية اليومية. فتوكيد النص القرآني أنّ ذلك من آيات الله تعالى لا يمكن أن ينصرف إلى جهة شروق الشمس وغروبها بالنسبة للكهف وأهله كما أشرنا فحسب، وإنما الذي ينصرف إليه النص القرآني ـ أو فهمنا له بتعبير أدق ـ هو توكيد أنّ هذه الحالة الخاصة لشروق الشمس وغروبها بالنسبة للكهف، إنما كانت لحكمة اقتضت ذلك، من أجل المحافظة على أجساد أهل الكهف، وأنّ لها تأثيراً مباشراً وفاعلاً في ذلك، وهي من أجل هذا كانت آية من آيات الله المشيرة إلى عظمته وقدرته، وإلى بعض الأسرار الكونية التي أودعها كونه، وأراد سبحانه أن يلفت انتباهنا لها ويوجهنا إليها[1].

2 ـ ومن آثار نشر رحمته ـ سبحانه ـ عليهم، وتهيئة الظروف المناسبة لهم، هذا التقليب ذات اليمين وذات الشمال الوارد في الآية 18، وهي قوله تعالى: **﴿وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود، ونقلّبهم ذات اليمين وذات الشمال، وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد، لو اطلعت عليهم لولّيت منهم فراراً ولمُلئت منهم رُعباً﴾**، هذا التقليب إنما هو داخل في تفسير الرحمة التي نشرها الله

(1) حدثني أحد الأساتذة المتخصصين، أنّ الشمس عند شروقها وغروبها، حينما تكون مصفرة، وتصل أشعتها إلى الأرض بزاوية حادة، فإنّ هذه الأشعة تحتوي على نسبة أكبر من الأشعة فوق البنفسجية التي تحمل خاصية تعقيم ما تقع عليه، وتطهيره من الجراثيم والبكتريا، وتسمى الأشعة الحافظة.

في حين إذا ارتفعت في كبد السماء. وقاربت الزوال، فسوف تكون نسبة الأشعة تحت الحمراء فيها أكبر، وهذه وظيفتها تسخين الجو، وليس فيها ما في الأشعة فوق البنفسجية من الخصائص.

وإذا تأملنا النص القرآني. وجدناه يؤكد على الشمس بالنسبة للكهف حال الشروق وحال الغروب، أي في حال احتوائها على الأشعة فوق البنفسجية بنسبة أكبر. وهذا يعني أنّ الكهف كان في وضع يسمح لدخول الشمس ووصولها إلى الفتية الذين في داخله حينما تحمل أشعتها النسبة الأكبر من الأشعة فوق البنفسجية التي تعمل على التطهير.

ولعل هذا التفسير يوضح لنا جانباً من جوانب الأسرار الكونية التي تضمنتها الآية المباركة، في حين تبقى الأسرار الكونية الأخرى التي أشارت إليها الآية، تنتظر من المتخصصين، أن يستفيدوا منها ويقفوا عندها، ويجروا أبحاثهم على أساسها.

سبحانه وتعالى لهم في الكهف دون شك.

ولعلّ من جملة أسراره فيما نفهم - والله أعلم - منع الأرض من التأثير في أجسادهم لو كانوا على حالة واحدة وجانب واحد، وتعريض كامل أجسادهم ظهراً وبطناً لأشعة الشمس من أجل تطهيرها.

3 - ومن هذه الظروف المناسبة التي هيّأها الله سبحانه لهم في الكهف ووردت الإشارة إليها في النص القرآني، هذه الإشارة العجيبة في قوله تعالى: **﴿وهم في فجوة منه﴾**.

والفجوة بمدلولها اللغوي تعني الفراغ الحاصل بين شيئين ماديين أو أكثر والمتّسع بينهما، والفجوة في المكان فتحٌ فيه[2]. وعلى هذا فإنّ قوله تعالى: **﴿وهم في فجوة منه﴾** أي في فراغٍ منه ومُتسع.

ونحن هنا لا يمكننا أن نقف عند هذا المدلول الحسي السطحي لهذه المفردة القرآنية، لأنّ الوقوف عندها لن يفيدنا أكثر من الإخبار بأنّ أصحاب الكهف كانوا في فراغ موجود داخل الكهف وفي مكانٍ ما منه، وهذا بكل «تأكيد - بحسب فهمنا - ليس هو الأمر الذي أراد النص إخبارنا عنه والوقوف عنده، ولفت الانتباه إليه، لأن كون الفتية داخل الكهف يعني أنهم في فراغ منه، وهذا أمر بديهي مما يتبادر الذهنُ إليه دون حاجة إلى توكيده أو إيضاحه، لأنه عندئذٍ يكون تطويلاً، دون زيادة فائدة يفيدها المتلقي، وهذا مما ينافي بلاغة الكلام وفصاحته.

ومن هنا يتأكد لنا أن المقصود من «الفجوة» في قوله تعالى: **﴿وهم في فجوة منه﴾** ليس الإخبار عن الفراغ الحسي المتحصّل من المسافة المكانية بين جدران الكهف فحسب، بل لا بدّ أن يراد منها الإخبارُ ولفتُ الانتباه إلى فراغ أو فجوة من نوع آخر، لا سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار - ولا بدّ لنا من أخذ ذلك - أنّ النص القرآني بعد الإشارة إليها وإلى موقع الكهف بالنسبة لشروق

(2) لسان العرب: مادة «فجا» والقرطبي ج 10: 369.

الشمس وغروبها، بعد ذلك يؤكد أنها من آيات الله سبحانه، قال تعالى: **﴿وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال، وهم في فجوة منه، ذلك من آيات الله﴾**.

وإذا اتضح لدينا أن المراد من «الفجوة» في قوله تعالى: **﴿وهم في فجوة منه﴾** الإشارة إلى فجوة من نوع آخر غير الفجوة المكانية، نوع له علاقةٌ وصلةٌ بحصول تلك الآية العجيبة ويدخل في علّة بقاء الفتية أحياءً رقوداً طيلة تلك الحقبة الزمنية. إذا اتضح لدينا هذا يبقى علينا أن نتساءل: أيُّ فجوة تلك التي أراد الله سبحانه لفت نظرنا إليها في النص القرآني؟ وما علاقتها في ترتّب الآية العجيبة وحصولها؟

نحن ـ وبحدود إمكاناتنا العلمية المتواضعة ـ لا نستطيع أن نقدم تفسيراً علمياً محدداً قاطعاً، ولكننا نرجّح بحسب فهمنا للنص القرآني، أن يكون المقصود منها «فجوة زمانية»، أي أنه سبحانه جلت قدرته قد جعلهم في وضع خاص وظرف خاص تكون محصلة الزمن فيه بالنسبة لهم صفراً، فلا تأثير لمروره عليهم.

ومما يرجّح هذا، أنّ الفترة التي قضوها في رقدتهم الأولى والتي بلغت ثلاثة قرون شمسية بحسب مقاييس الزمن الأرضية العادية، كما ذكر القرآن الكريم، لم تؤثر فيهم ما ينبغي أن تؤثره لو كانت قد مرّت عليهم بحسب الظروف الأرضية للزمن، من حيث التقدم في السن وما يتركه ذلك من تغيير في سحنات الوجه وتقاطيعه، وابيضاض الشعر مثلاً، ووهن الجسم، وضعف الحواس، وفتور الهمة، وبلوغ أرذل العمر. وما إلى ذلك، بل ظلوا كما كانوا عليه وقت دخولهم الكهف ونزول النعاس عليهم، حتى إنهم حينما استيقظوا من رقدتهم وانتبهوا، ونظر بعضهم إلى الآخر، ظنوا أنهم قد ناموا يوماً أو بعض يوم، لعدم ظهور ولو أمارة واحدة من الأمارات الدالة على طول الرقدة، من عوامل ومظاهر الشيخوخة مثلاً، ولو كان قد ظهر منها شيء للفت انتباهَهم وأثار استغرابَهم، وهم يحسبون أنهم ناموا يوماً أو بعض يوم.

وهذا يجرنا إلى الحديث عن الآية الكونية الثانية التي أشار إليها النص

القرآني، أو الوجهِ الثاني للآية العجيبة التي حصلت لأهل الكهف، وهي ظاهرة نسبية الزمن التي لفت إليها النص القرآني انتباهنا.

ولعل أول من أشار إلى هذه الظاهرة هو العالم والفيلسوف المسلم الملاصدرا[3] بقوله: «فللطبيعة توازنان: أحدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخر زمانيين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين»[4]. بيد أنه انتبه إليها عن طريق المحاكمة العقلية الفلسفية، فهو إذن قد عالجها علاجاً فلسفياً، ولم يكتب لرأيه الشهرة والانتشار، ولعل ذلك يعود إلى بقائه محصوراً في الدائرة الفلسفية، وغموض عباراته في كتابه القيم الأسفار الأربعة، ولعوامل أخرى، لعلها هي العوامل نفسها التي حكمت على كثير من تراثنا الحضاري الإسلامي الشامخ بالانزواء وعدم تمكنه من أخذ حقه الطبيعي المشروع في الانتشار والذيوع.

ومن هنا فقد نسبت هذه النظرية إلى العالم الرياضي آينشتاين الذي جاء بعده بقرون عدة. وقد بنىٰ آينشتاين نظريته على أسس رياضية فيزيائية، التي هداه الله سبحانه إليها وأنار له بصيرته فيها، بفضل ما وهبه من حسّ وإدراك.

وإنّ إدراك هذه النظرية يتطلب قدراً عالياً من التأمل والتدبّر، حتى إن العلماء الذين قاربوا إدراكها وفهمها الفهم الدقيق هم قلة قليلة. وإنما قلنا قاربوا إدراكها، ولم نقل أدركوها، لأننا نعتقد أن آينشتاين الذي تنسب النظرية إليه نفسه، وإن كان قد أدركها نظرياً وتوصل إليها عن طريق المحاكمة العقلية الرياضية الفيزيائية، إلاّ أننا نشك في أنه استطاع أن يتصورها تصوراً عقلياً دقيقاً أو ينضج إدراكها الإدراك الواقعي الحسي النفسي عنده، فهو لم يدرك، ولم

---

(3) هو صدر الدين الشيرازي محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بملاصدرا وصدر المتألهين، ولد عام 979 هـ وتوفي عام 1050 هـ. صاحب الآثار الفكرية العديدة، من أهمها كتابه الفلسفي الضخم «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» والمشهور اختصاراً بـ (الأسفار الأربعة)، طبع هذا الكتاب طبعة حجرية منذ قرن أو أكثر، ثم أعيد طبعه في طهران عام 1379 هـ، وتقع هذه الطبعة في تسعة أجزاء.

(4) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، مطبعة الحيدري، طهران 1379 هـ ، جـ 3، ص 140.

يمكن أن يتصور نسبية الزمن إلاّ من خلال الأبعاد السيكولوجية النفسية له، أما أنه استطاع أن يدرك تصوراً أنّ فترة زمنية لا تزيد على خمس دقائق مثلاً وفق ظروف معينة تساوي تماماً فترة زمنية قد تبلغ الأربعين سنة في ظروف أخرى، فإن هذا مما لا نعتقد قدرته على إدراكه وتصوره.

وعلى أية حال، فإن نظريته تلك كانت فتحاً كبيراً في ميدانها وأرست قواعد كان العلم في غفلة عنها...

ولا نريد أن يفهم من قولنا هذا أن نظريته الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أو أن النتائج التي توصل إليها مطابقة للواقع فعلاً ومصيبة دائماً، فهو بشر، والبشر يخطىء ويصيب، وقد بنى استنتاجاته على استقرائه الخاص، وعلى مقدمات حسبها وظنها يقينية، وهي قد تكون كذلك وقد لا تكون، كما أنه قد يكون في بعض نتائجه مصيباً وفي بعضها مخطئاً، وهكذا شأن أية نظرية علمية. وعلينا نحن المسلمين أن نقف منها موقف المتأمّل المتنبّه، وأن لا نتلقنها دون وعي وإدراك، ونؤمن بها أو نتبنّاها لكونها منسوبةً لعالم شهير، أو مرتديةً حلة براقة من الادعاء العلمي، بل علينا أن نعرضها على كتاب الله العزيز، فهو وحده الحق اليقين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فما وافقه أخذنا به، وما تعارض معه رفضناه. ورفضُنا إياه في هذه الحالة، إنما هو من أجل أنّ تعارضه مع الكتاب العزيز إنما يكشف عن خطأ تلك النظرية وجنوحها عن جادّة الحق والواقع، ويكشف لنا بشكل يقيني أنّ صاحب تلك النظرية قد أخطأ الطريق في الوصول إلى النتائج، وما دمنا نملك الإيمان اليقيني والرؤية اليقينية أنّ كلّ ما جاء به الكتابُ الحكيمُ حكيمٌ لا عوج فيه ولا اضطراب. وما أكثر النظريات التي وصفها أصحابها بالعلمية، وحسبوا أنها الحق الذي لا مراء فيه، وظهر بطلانها وبان خَطؤُها بعد حين، بظهور نظريات أخرى تناقضها وتكشف عن مواطن الخطأ فيها.

ونحن لا ندّعي هنا العلم التفصيلي بهذه النظرية، كما لا نريد أن نخضع فهم النص القرآني للنظريات العلمية البشرية، بل على العكس من ذلك كما قدمنا، فإننا نرى القرآن الكريم حاكماً عليها لا محكوماً لها، وأنّ كل الذي

نهدف إليه أن نستضيء بما لا يتعارض مع القرآن الكريم من النظريات العلمية لتفسير وإيضاح غوامضه، وبما يجلّي وجه الإعجاز فيه، شريطة أن لا نعتسف ذلك اعتسافاً، أو نحمل النص ما لا يحتمل، وإنما بحدود ما يوحيه النص من فهم، أو ما نفهمه نحن من النص، بعد تأمله وتدبّره، وهذا هو منهجنا في هذا الموضع وفي غيره إن شاء الله.

والنظرية النسبية في جوهرها قائمة بشكل عام على أن الزمن نسبيّ وليس أمراً ثابتاً، وهو يخضع لعوامل كثيرة منها السرعة مثلاً. فالزمن لمن يسير بسرعة الضوء ـ على فرض إمكانية ذلك ـ غيرُ الزمن بالنسبة لمن هو مستقرٌ على الأرض أو يسير بسرعة أقل من سرعة الضوء[5].

وعلى هذا فإنّ هذه النظرية تذهب إلى أنّ الجسم المادي له أبعاد أربعة وليست ثلاثة، فهي تضيف إلى الأبعاد المكانية المعروفة (الطول والعرض والارتفاع) بعداً رابعاً هو البعد الزماني. فمثلما يكون الجسم الماديّ محدوداً بالأبعاد المكانية الثلاثة، فهو محدود بالبعد الزماني أيضاً.

وإنّ هذا البعد الزماني يتناسب تناسباً عكسياً مع السرعة، كما يتغيّر بفعل عوامل أخرى غير السرعة. فإذا انطلق جسم ما بما يعادل 99٪ من سرعة الضوء، فإن المسافة الزمنية التي يقطعها في عشر سنوات تعادل المسافة الزمنية التي يقطعها الجسم نفسه خلال سبعين سنة لو كان مستقراً على الأرض[6].

وهذا يعني أنّ ازدياد سرعة حركة الجسم وبلوغها سرعة 99٪ من سرعة الضوء قلصت المسافة الزمنية بالنسبة له من سبعين سنة بحسب الموازين الأرضية إلى عشر سنوات بحسب الموازين التي تحكم الجسم وهو يتحرك بسرعة 99٪ من سرعة الضوء.

---

(5) مفاهيم في الفيزياء الحديثة، تأليف آرثر بايزر/ ترجمة د. منعم مشكور/ ط. جامعة الموصل/ 21 ـ 26.

(6) Concepts of Modern physics, Arthur Beiser, 1987, P. 8 .

وانظر Introduction to Atomic and Nuclear Physics, Henry Semat 1972.

وهذا يعني من الناحية النظرية، أنه لو سار جسم بسرعة تفوق سرعة ضوء فإن المسافة الزمنية قد تتقلّص أكثر حتى يمكن أن تصل حداً تتلاشئ فيه وتصبح محصلتها صفراً بالنسبة لذلك الجسم.

وآينشتاين حينما يقف عند سرعة الضوء، لا على كونها الحد الأعلى في واقع الأمر وحقيقته، بل على أنها الحد الأعلى بحسب المقاييس الحسية المدركة، وفق القوانين الفاعلة في الحدود الأرضية المعاشة. فهو لا ينفي وجود مثل هذه السرعة، ولكنه يعترف بعدم قدرته على إدراكها واستكشاف قوانينها.

ولعلّ هذا ينفعنا ويلقي ضوءًا في فهم أزلية الله سبحانه وسرمديته، وأنه الأول والآخر. فالحق ـ جلت قدرته ـ وهو موجد الوجود، وخالق كل شيء ومنها الضوء والسرعة والأبعاد المكانية والزمانيّة، فهو بكل تأكيد خارجٌ عنها مباينٌ لها، منزهٌ عنها، ليس كمثله شيء ولم يكن له كفواً أحد، لا يؤيّنه أين، ولا يكيّفه كيف ولا يحدّه حدّ، ومنه الحد الزماني، فهو محيط بكل شيء، بالمكان وبالزمان معاً، ولا يحيطه شيء. ومن هنا فهو لا أول له ولا آخر، أزلي كان ولم يكن قبله شيء سرمدي أبدي لا حدّ لسرمديته ودوامه.

ومثلما يتغير البعد الزماني بفعل عامل السرعة، فإنه من الممكن أن يتغير بفعل عوامل أخرى لم تنكرها النظرية. وهذا ما يُفيدنا في فهم النص القرآني ويكشف لنا بعض غموض الإشارة القرآنية لآية أهل الكهف العجيبة في قوله تعالى: **﴿وهم في فجوة منه﴾**.

فلما اتضح لنا مما تقدم أنّ قصر مدلول لفظة «فجوة» الواردة في النص القرآني المذكور على المفهوم الحسي السطحي لها، لا يفقد جمالية النص وسموّه لتعارضه مع قواعد البلاغة العربية وحسب، بل يتعارض مع السياق القرآني للنص أيضاً، من حيث مجيئها في سياق الإشارة لتفسير هذه الآية العجيبة لأهل الكهف، ولفت الانتباه إلى ما تضمنته من أسرار كونية ـ فلما اتضح لنا ذلك كله، أصبح من المؤكد لنا أنها تشير إلى حقيقة كونية علمية،

ويترجح لدينا على ضوء ما ألمحنا إليه، أن يكون المقصود منها «الفجوة الزمانية».

فلما كان الزمان بعداً رابعاً للجسم مقابل الأبعاد المكانية الثلاثة له، ولما كان من الممكن حدوث فجوة مكانية، فما المانع من حدوثها في البعد الزماني؟! وإذا كان هذا البعد نسبياً يتأثر بفعل عوامل متعدّدةٍ منها السرعة ومنها غيرها، وإذا كان يتناسب مع السرعة تناسباً عكسياً بحيث من الممكن أن يتلاشئ وتصبح محصلته صفراً عند بعض حدودها، فلماذا لا يمكن أن يتلاشئ وتصبح محصلته صفراً بفعل عوامل أخرى؟! وإنّ جهلنا بتلك العوامل لا يعني عدم إمكانية تحققها، لا سيما إذا وضعنا في اعتبارنا أنّ خالق هذه الآية العجيبة هو الله سبحانه خالق كل شيءٍ ومنها السرعة والعوامل الأخرى. وإذا كنا لا نملك الآن تفسيراً محدداً لها - في حدود إدراكنا العلمي المتواضع -، فإنّ على المتخصصين في هذا الميدان أن لا يمرّوا على هذه الإشارة القرآنية الكونية العجيبة مروراً عابراً، بل عليهم أن يقفوا عندها متأملين باحثين مستكشفين، عسى الله أن يفتح عليهم ما ينير بصيرتهم في معرفة بعض الأسرار الكونية الأخرى، **﴿من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً﴾**[7].

وإذا كانت الإشارة القرآنية إلى نسبة الزمن تبدو غامضة بعض الشيء في قوله تعالى: **﴿وهم في فجوة منه﴾**، فإنها تبدو أكثر وضوحاً في مواطن أخرى من النص القرآني الذي يتحدث عن أهل الكهف.

ويبدأ التمهيد لهذه الإشارة في الآيتين 11، 12، إذ يقول الحق تبارك وتعالى فيهما: **﴿فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً. ثم بعثناهم لنعلمَ أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً﴾**.

ونتوقف هنا عند هذا النص القرآني، متأملين روعة التعبير المعجز، حيث يتّخذ فيه التصويرُ الفنيّ المذهل، والعطاء العلمي المتضمّن أدقّ الأسرار الكونية في تعبير موجز مبين.

---

(7) الآية 17، من سورة الكهف..

فالضربُ في بعض مداليله ـ ومنها في هذا النصّ القرآني ـ يأتي بمعنى إقامة الحاجز المانع[8]، فتقول: ضربت بيني وبينك جداراً، إذا أقمته حاجزاً مانعاً، وضربت عليه قبةً، أي أقمتها عليه لتقيه وتحميه من عوامل الجوّ. وعلى هذا، فإن معنى قوله تعالى: **﴿وضربنا على آذانهم﴾** أي أقمنا على آذانهم حاجزاً عازلاً. وإذا تساءلنا: حاجزاً عازلاً عن ماذا؟ فإنّ النص القرآني يجيب عليه بقوله تعالى: **﴿وضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً﴾**. و (عدداً) جاءت هنا نعتاً للسنين بمعنى معدودة فقصد منها التكثير[9]. فيكون مفاد النص القرآني أنه سبحانه يشير إلى أنه جعلهم في معزل عن الزمن، مفصولين عنه، خارجين عن حدوده بحسب أبعاده الأرضية. طيلة سنين عديدة، بلغت ثلاث مئة سنة شمسية بزيادة تسع في القمرية، كما صرح القرآن الكريم في موضع آخر، ثم بعثهم سبحانه ليعلم مَنْ مِنهم سيدرك ذلك؟! **﴿لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً﴾**.

ولما كان الخطاب في النص القرآني يفيد العموم في كثير من الأحيان لا يكون مختصاً بمن وُجّه إليه، أو حُكي عنه، فإنّ هذا يعني أنّ قوله تعالى: **﴿لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً﴾**، إنما هو للناس الناس جميعاً، وتنبيه لهم كذلك، كي يلتفتوا إلى هذه الظاهرة الكونية والحقيقة الزمنية، فيتأملوها ويكشفوا أسرارها ويفهموا طبيعتها.

ولم تقتصر الإشارة لهذه الظاهرة الكونية على ما مر بنا، بل نجد النص القرآني بعد ذلك يؤكدها، ويشير إلى ما يكشف بعض غموضها، قال سبحانه في الآية 19: **﴿وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم، قال قائل منهم كم لبثتم، قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم، قالوا ربكم أعلم بما لبثتم﴾**. فتبدأ الآية المباركة بقوله عز من قائل: **﴿وكذلك بعثناهم ليتساءلوا﴾** جاعلة علّة بعثهم من رقدتهم، أن يتساءلوا عن الزمن الذي قضوه في رقدتهم. وابتداء الآية الكريمة

(8) القرطبي، ج 10/ 363، لسان العرب. مادة (ضرب).

(9) القرطبي، ج 10/ 363.

بهذا له مغزاه ومراميه وأغراضه، وإنّ من مغازيه وأغراضه هنا في هذا المضمون أنه سبحانه أراد أن يستوقفنا عند هذه الظاهرة ويلفت انتباهنا إليها لنتساءل عن أسرارها وماهيتها.

ولو عدنا إلى الآيتين 25، 26 من سورة الكهف حيث قوله سبحانه: **﴿ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً. قل الله أعلم بما لبثوا. له غيب السموات والأرض، أبصر به وأسمع، ما لهم من دونه من ولي ولا يشرك في حكمه أحداً﴾**. لوجدنا أنّ أول ما يلفت انتباهنا فيهما، أنه سبحانه قطع العدد عن الإضافة إلى معدوده، فقال سبحانه: **﴿ثلاث مائةٍ﴾** بالتنوين، وحكمُ معدود المائة أن يكون مجروراً بإضافة العدد (المائة) إليه، ويكون مفرداً لا مجموعاً، وعليه ينبغي أن يكون التعبير في غير القِرآن ولبثوا في كهفهم تسعاً وثلاث مائة سنة، في حين ورد النص القرآني: **﴿ثلاث مائةٍ سنين وازدادوا تسعاً﴾**.

ومجيء النص القرآني على هذه الصيغة، إنما هو وجه من وجوه الإعجاز القرآني، وبرهان من براهين دقته في التعبير وإحكامه.

ووجه ذلك، أنّ من المعلوم كون السنين نوعين، شمسيةً وقمريةً، فلو قال سبحانه: (ثلاث مائة سنةٍ) أو (تسعاً وثلاث مائة سنةٍ) لكان من الممكن التساؤل عن أي نوع من السنين هذه شمسية أم قمرية؟! ولكن النص القرآني كان دقيقاً غاية الدقة حينما قطع (مائة) عن الإضافة وجعل لفظة (سنين) وهي مجموعة، تمييزاً، فأشار بذلك إلى التقويمين الشمسي والقمري في آن واحد.

وعلى هذا يكون المراد من قوله تعالى: **﴿ثلاث مائةٍ سنين وازدادوا تسعاً﴾**، ثلاث مائة سنة شمسية بزيادة تسع في القمرية. ولدى الرجوع إلى علم الفلك وحسابه نجد الفارق بين السنين الشمسية والقمرية هو زيادة ثلاث سنين قمرية على كل مائة سنة شمسية، فتكون الزيادة تسعاً لثلاث المئة. وهذا يندرج ضمن آيات الإعجاز القرآني.

وبعد أن ذكر سبحانه المدة الزمنية التي قضاها أصحاب الكهف بحسب الموازين الأرضية للقياس الزمني، والتي كانت بالنسبة لهم يوماً أو بعض يوم،

عقب النص القرآني عليها مباشرة بقوله سبحانه: **﴿قل الله أعلم بما لبثوا﴾**.

وهنا ينبغي التوقف والتأمّل، فإذا كان سبحانه قد حدّد الفترة الزمنية لرقاد أهل الكهف بحسب المقاييس الأرضية للزمن بثلاث مائة سنة شمسية وزيادة تسع في القمرية، فما معنى قوله تعالى بعد ذلك: **﴿قل الله أعلم بما لبثوا﴾**.

لدى التأمل في هذا النص القرآني ينكشف لنا أن المراد منه يتّفق والسياق الذين أشرنا إليه من نسبية البعد الزمني.

فلما كان الزمن نسبياً، يختلف باختلاف الظروف التي يقاس فيها، أو يتولّد منها، وقد تصبح محصلته صفراً في ظروف معينة؛ فإنّ حقيقة الزمن الذي قطعه أصحاب الكهف في رقدتهم يختلف عنه بحسب الموازين الأرضية، التي بلغ بها ثلاث مائة سنة شمسية، كما أشار إليه الحق سبحانه، كما يختلف عما حدّده أهل الكهف أنفسهم بيوم أو بعضِ يوم بحسب إحساسهم به، فهو شيء آخر غيرُ هذا وذاك، لا يعلم حقيقته ومقياسه الدقيق إلاّ هو سبحانه ومن هنا جاء قوله تعالى: **﴿قل الله أعلم بما لبثوا﴾**، أي بحقيقة البعد الزمني.

وهذا الفهم القرآني للبعد الزمني، أو قل الإشارة القرآنية إليه الواردة في هذه الآيات الكريمة من سورة الكهف، نجدها في مواطن أخرى من القرآن الكريم، لا تهافت فيها ولا تناقض، مؤكدةً هذه الحقيقة الكونية، لافتةً الانتباه إليها.

قال تعالى في الآية 259 من سورة البقرة: **﴿أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها، قال أنّى يحيي هذه الله بعد موتها، فأماته الله مائة عام، ثم بعثه، قال كم لبثت، قال لبثت يوماً أو بعض يوم، قال بل لبثت مائة عام، فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه﴾**.

ومما يؤكد فهمنا المشار إليه من تأكيد القرآن الكريم بعدية الزمن ونسبيته هو قوله تعالى في النص الآنف الذكر **﴿فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه﴾**، فإنّ الطعام والشراب لا يمكن أن يحافظ على سلامته من التعفن وفق الظروف الجوِّية المعتادة أياماً معدودة، فكيف به بعد مرور مائة عام. ولا يبقى

أمامنا إلاّ أن نفهم من النص أنه سبحانه قد أخرج الرجل الذي تساءل عن قدرة الله في إحياء القرية بعد موتها، أخرجه وطعامه وشرابه من البعد الزمني ومقاييسه بحسب الموازين الأرضية، فكانت محصلته لديه يوماً أو بعض يوم، أو مدةً أخرى الله أعلم بها.

ومن النصوص القرآنية الأخرى التي أشارت إلى هذه الحقيقة الكونية، التي تنسجم مع سياق فهمنا هذا، قوله تعالى في الآية 45 من سورة يونس: **﴿ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلاّ ساعة من النهار يتعارفون بينهم﴾** وهم قد لبثوا في أجداثهم قروناً طويلة بحسب الموازين الأرضية للبعد الزمني.

وقوله تعالى في الآية 52 من سورة الإسراء: **﴿يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون إن لبثتم إلا قليلا﴾**.

وقوله تعالى في الآية 102 ـ 104 من سورة طه: **﴿يوم ينفخ في الصور، ونحشر المجرمين يومئذٍ زرقاً، يتخافتون بينهم إن لبثتم إلاّ عشراً نحن أعلم بما يقولون، إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلاّ يوماً﴾**.

وقوله تعالى في الآية 47 من سورة الحج: **﴿ويستعجلونك بالعذاب، ولن يخلف الله وعده، وإنّ يوماً عند ربّك كألف سنة مما تعدون﴾**.

وقوله تعالى في الآيات 112 ـ 114 من سورة المؤمنون: **﴿قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين. قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم فسئل العادّين. قال إن لبثتم إلاّ قليلاً لو أنكم كنتم تعلمون﴾**.

وقوله تعالى في الآية 55، 56 من سورة الروم **﴿ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك يؤفكون، وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث، فهذا يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون﴾**.

وقوله تعالى في الآيتين 5، 6 من سورة السجدة: **﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدّون. ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم﴾**.

وقوله تعالى في الآية 35 من سورة الأحقاف: **﴿واصبر كما صبر أولو العزم من الرسل، ولا تستعجل لهم، كأنهم يوم يرون ما يوعدون، لم يلبثوا إلاّ ساعة من نهار، بلاغ فهل يهلك إلاّ القوم الفاسقون﴾**.

وقوله تعالى في الآيات 4 ـ 7 من سورة المعارج: **﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة. فاصبر صبراً جميلاً. إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً﴾**.

وقوله تعالى في الآية 46 من سورة النازعات: **﴿كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلاّ عشية أو ضحاها﴾**.

تلك هي المواطن التي أشار فيها النص القرآني المبارك إلى هذه الحقيقة الكونية. وإننا لنجدها على تباعدها، وتفرقها في ثناياه، وتفاوتها في النزول على امتداد ثلاث وعشرين سنة، نجدها معروضة في سياق واحد وعلى مسار واحد، متفقة في المضمون، دقيقة في التعبير عنه، لا تهافت فيها ولا تناقض. وهذا يضع أيدينا على جانب من جوانب الإعجاز القرآني، وكونِ القرآن تنزيلاً من لدن حكيم خبير واحد أحد، إذ لو كان من عند غيره لوجدنا فيه اختلافاً كثيراً، كما أشار إلى ذلك سبحانه.

ومما يؤكد هذا الفهم ويكشف عنه، هو أن الحق سبحانه عقب على قوله: **﴿قل الله أعلم بما لبثوا﴾** مباشرة بقوله سبحانه: **﴿له غيب السموات والأرض أبصر به وأسمع﴾**. وإنّ هذا التعقيب المباشر، يفيدنا في توكيد ما ذهبنا إليه من الإشارة القرآنية للبعد الزمني ونسبيته من ناحية، ويفسّر لنا مفهوم الغيب الإلٰهي من ناحية أخرى.

إذ لمّا كانت حقيقة الزمن نسبية، والله أعلم بها، ولما كان الزمن بُعداً مثله مثل الأبعاد المكانية، تقاس به الأشياء وتحد، ولما كان سبحانه هو البارىء المصوّر المكوّن؛ فما يصدق على كائناته لا يمكن أن يصدق عليه، إذ هو ليس كمثله شيء، ولم يكن له كفواً أحد، وهذا يعني أنّه لا يمكن أن يقاس بمقياس، أو يوزن بوزن أو يحدّ بحد. ولما كان البعد الزمني مما تحدّ به الموجودات والكائنات، فلا بدّ إذن أن يكون سبحانه خارجاً عنه، إذ لا

يحدّه حدٌّ ومنه الحدّ الزماني، فهو يحيط الزمانَ ولا يُحيطه الزمانُ، وهو بكل شيءٍ محيط. ومن هنا فإنه يرى الأبعاد الزمانية قريبة وإن توغلت في العمق الزمني وامتدت، قال تعالى: ﴿**إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً**﴾[10]، فمرحلة الزمن بالنسبة إليه سبحانه صفر، لأنه خالق البعد الزمني وَمُوجده.

وهكذا نفهم أزلية الله سبحانه من حيث لا أوّل له، وسرمديّته من حيث لا آخر له ولا حدّ لبقائه ودوامه، يميت الأحياء ويحيي الموتىٰ وهو حيٌّ لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيءٍ قدير، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن.

ولما كان سبحانه محيطاً بالأبعاد جميعاً مكانية وزمانية، ومطلعاً عليها، فهو يعلم بكل ما يجري في البعد الزمني بأمره، علماً ذاتيّاً، من أول الخلق إلى ما شاء له سبحانه أن يستمرّ في علمه، لإحاطته به.

ولما كان ذلك مما يستحيل أن يتحقّق لأيٍّ من مخلوقاته، أصبح علم الغيب بهذا المفهوم مما استأثر به الحق سبحانه[11]: ﴿**له غيب السموات والأرض أبصر به وأسمع**﴾.

وهكذا نفهم الحكمة من مجيء هذا النص القرآني في الكتاب قوله تعالى: ﴿**قل الله أعلم بما لبثوا**﴾. وهكذا نفهم الرابط بين النصين أيضاً.

وحينما يشاء الله سبحانه أن يُطلع بعض عباده الصالحين على بعض غيبه ممن يرتضي من نبيّ أو رسول، كما في قوله تعالى: ﴿**فلا يُظهر على غيبه أحداً، إلاّ من ارتضى من رسولٍ فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً**﴾[12]، وذلك:

إمّا إيحاءً كما في قوله تعالى: ﴿**تلك من أنباء الغيب نوحيها**

(10) المعارج، الآيتان 6، 7.

(11) وقد ورد استئثار الله تعالى بعلم الغيب في مواطن كثيرة من الكتاب العزيز، منها: الآية 179 من سورة آل عمران، و59 من الأنعام، 188 من الأعراف، 65 من النمل، 34 من سورة لقمان، 14 من سورة سبأ، 47 من القلم، 26 من الجن.

(12) الآيتان 26، 27 من سورة الجن.

إليك﴾[13]، وقوله تعالى: ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك﴾[14].

أو كشفاً:

كما في قوله تعالى: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرُك اليوم حديد﴾[15].

فإن هذا النوع من العلم يكون اكتساباً لا علماً ذاتياً لدُنياً كعلم الله سبحانه. وعلى هذا يبقى علم الغيب الذاتي اللدُني مختصاً به جلت قدرته، ومما استأثر به. وشتانَ بين العلمين.

مصادر البحث ومراجعه

1 - القرآن الكريم.

2 - الأسفار الأربعة «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي/ مطبعة الحيدري، طهران، 1379 هـ - 9 أجزاء.

3 - الجامع لأحكام القرآن - أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي/ طبعة دار الكتاب العربي/ 20 جزءاً بـ 20 مجلداً.

4 - لسان العرب المحيط/ ابنْ منظور «جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقين المعري»، تقديم عبد الله العلايلي/ إعداد وتصنيف يوسف خياط/ ط. دار لسان العرب، بيروت/ 3 مجلدات.

5 - مفاهيم في الفيزياء الحديثة/ تأليف أرثر بايزر/ ترجمة د. منعم مشكور، والسيد شاكر جابر شاكر، ط. جامعة الموصل بالعراق.

6 - Concepts of Modern Physics, Arthur Beiser, Mcgraw - Hill International editions, Fourth edition, 1987.

7 - Introducion to atomic and Nuclear Physics, Henry Semat, John R. Albright, Fifth edition, 1972.

---

(13) الآية 49 من سورة هود.

(14) الآية 102 من سورة يوسف.

(15) الآية 22 من سورة ق.



الأستاذ سعيد سالم فاندي
جامعة الجبل الغربي

إلى عهد قريب كان يظن كثير من الباحثين في الدراسات القرآنية أن أول كتاب شامل لتفسير القرآن الكريم، وصل إلينا هو تفسير جامع البيان لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة 310 هـ[1]، فبقيت بذلك سلسلة اتصال التدوين المستقل للتفسير مقطوعة بين التابعين الذين نقلوا عن الصحابة تفسير القرآن الكريم بالمأثور، وبين من جاء بعد أتباع التابعين مثل الطبري إلى أن عثر على مخطوط ابن سلام في التفسير بتونس، بل حققت بعض أجزاء من آخره بجهد الباحث: محسن ساسي[2]، وتقوم الدكتورة: هند شلبي بتحقيق بعض أجزاء أخرى منه، كما حقق الأستاذ حمادي صمود جزأين منه من قبل، وهذا التفسير الذي لا يزال أكثره مخطوطاً يحظى بأهمية تاريخية لسببين اثنين:

---

(1) تاريخ الإسلام د. حسن إبراهيم حسن ج 1 ص 504.

(2) شهادة كفاءة في البحث - كلية الآداب - تونس - إشراف - أ محمد بن عبد الجليل - مرقون -.

أولهما:

ما أشرت إليه في كونه يعقد الصلة بين نقلة علم التفسير بالأثر من التابعين أمثال: مجاهد بن جبر المتوفى سنة 104هـ، وقتادة بن دعامة الدوسي المتوفى سنة 118هـ، وبين عصر الطبري، فابن سلام من أتباع التابعين توفي سنة 200هـ.

وآخرهما:

أنه جسر للتواصل بين المشرق العربي ومغربه، فقد ارتحل ابن سلام من البصرة إلى مصر ثم إلى القيروان.

هذان سببان مجتمعان دفعا بي إلى كتابة هذا المبحث الذي أردت أن أنبه به إلى ما نبه إليه من قبل العلامة الفاضل ابن عاشور في كتابه: التفسير ورجاله[3] ومع ذلك لا يزال كثير من الباحثين يعدون الطبري صاحب أول تفسير جامع.

التعريف بابن سلام:

ولد يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة التيمي[4]، البصري منشأ والكوفي مولداً، سنة 124هـ، ثم انتقل به أبوه من الكوفة إلى البصرة وهو صغير، وقد أهملت المراجع تفاصيل حياته في مرحلة إقامته في المشرق، ومرحلة إقامته بأفريقية التي وصل إليها حوالي سنة 183هـ، فنشر بها علمه في الحديث والتفسير والفقه، ثم غادرها إثر محنة حدثت له مع أميرها إبراهيم بن الأغلب المتوفى سنة 196هـ[5]، فقد صالح يحيى بين ابن الأغلب، وعمران بن مجالد الربعي، الذي ثار عليه، ولكن ابن الأغلب قتل عمراناً، وكان قد تعهد لابن سلام، بالأمان، فغضب يحيى بن سلام لخفر ذمته، وغادر القيروان إلى مكة

(3) التفسير ورجاله ـ للفاضل بن عاشور ـ ص 42.

(4) معالم الإيمان في أعيان القيروان ج 1 ص 322.

(5) فتوحات الإسلام في أفريقية والمغرب والأندلس ـ ص 46. د/ محمد النجار، ود/ أحمد مجاهد.

ثم عاد منها، إلى القيروان، ولكنه مات بمصر ودفن عند جبل المقطم[6].

الأحوال السياسية والاجتماعية في عصره: -

كان ابن سلام وهو بالمشرق قبل سنة 183هـ يعيش في بيئة زاخرة بما ينفع وما يضر، ففيها النهضة العلمية، وفيها الترف والبذخ، وفيها الزهد والكفاف، فقد نهض العباسيون بأعباء الخلافة التي ورثوها من الأمويين، فاستمرت في عصرهم الفتوح، ولكن فتحت كذلك أبواب الثورات الداخلية، فأوجس الأمراء خيفة من العامة والخاصة، واشتد حذرهم من العلماء والقواد، ولعل لجوء ابن سلام إلى المغرب كان بسبب المضايقة التي تعرض لها وهو قريب من دار الخلافة بالعراق، واتفق أن اعتلى إمارة أفريقية الصغرى «تونس» إبراهيم بن الأغلب سنة 184هـ فنعم ابن سلام في عهده بالتكريم، لأنه أمير محب للعلماء والأدباء[7].

ويغلب على ذلك العصر التمايز الطبقي الذي نشأ بسبب الانصراف عن الفتوح، والانكباب على جمع الأموال التي يصرفها الأمراء على مقتضى مصلحتهم لا مصلحة الرعية في كثير من الأحيان. وعلى الرغم من قوة الدولة العباسيه الناشئة في ذلك الوقت فإن شعور الناس بابتعاد الولاة عن مبدأ المساواة في الحقوق والمعاملات، ألجأهم إلى الثورات في المشرق والمغرب، وكان من هذه الثورات، ثورة عنيفة بالمغرب بقيادة عبد الرحمن بن رستم، الذي أرسل إليه العباسيون جيشاً يقدمه ابن الأشعث فطرد ابن رستم من القيروان، ففر إلى تاهرت، وأعلن قيام الدولة الرستمية سنة 144هـ، فبعث هارون الرشيد إبراهيم بن الأغلب أميراً على القيروان لكبح جماح تلك الثورات، فاستقل ابن الأغلب استقلالاً ذاتياً بالقيروان، فاستقرت الأحوال في عهده، وكثرت موارد الإمارة، ودليل ذلك إنشاء مدينة العباسية سنة 185هـ،

---

(6) لسان الميزان ج 6 ص 260. وتاريخ الأدب العربي - لبروكلمان ج 4 ص 10.
والإعلام للزركالي ج 9 ص 183.

(7) انظر فتوحات الإسلام للنجار ومجاهد ص 44.

على بعد ثلاثة أميال من القيروان في الجهة الجنوبية، كما بنيت مدينة رفادة، فصارتا مركزين للبذخ والترف، واحتفظت القيروان[8] بطابع التقشف والزهد، وصارت إمارة الأغالبة تمتد من سرت شرقاً إلى الزاب غرباً. في هذه الأحوال التي لا تستقر فترة حتى تضطرب أخرى عاش ابن سلّام عالماً مهاجراً.

مكانته العلمية:

لا تتحدث المراجع عن قيمة ابن سلام العلمية إلا عرضاً، وهذا يؤكد احتمالاً يخضع للقبول والرد، وهو أنه خرج من المشرق فاراً من الاضطهاد، ولا يترجح احتمال أنه قدم إلى المغرب ناشراً للعلم، لأن المعتاد في ذلك العصر أن يفد طلاب العلم من المغرب على العلماء بالمشرق، كما فعل عبد الرحمن المعافري المتوفى سنة 161هـ، وأبو زيد اللخمي المتوفى سنة 172هـ والبهلول بن راشد المتوفى سنة 183هـ، وعبد الله بن فروخ المتوفى سنة 176هـ وكان قد روى عنه يحيى بن سلام. وقد دلنا التاريخ على أن المشارقة لم يكونوا يرتحلون إلى المغرب في تلك الفترة إلاّ مجاهدين مثل أسد بن الفرات وأبو محرز القاضي[9]، أو فراراً من الاضطهاد السياسي كما حدث لإدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حيث فر من اضطهاد العباسيين في عهد الخليفة المهدي المتوفى سنة 169هـ[10].

ومع أن المراجع قد غمطت هذا المفسر حقه من التعريف إلا أنه توجد بعض التنويهات به في أشتات الموضوعات، فقد كان ابن سلام محدثاً صدوقاً ضابطاً عدلاً، يشهد لذلك أن الإمام مالك كتب عنه ثمانية عشر حديثاً[11].

ومالك هو من هو في التثبت والتحري، كما أنه حدث عن أعلام ثقات كسعد بن أبي عروبة المتوفى سنة 156هـ[12]، وحماد بن سلمة المتوفى سنة

---

(8) المصدر السابق ص 46.

(9) العرب في صقلية: إحسان عباس ص 32.

(10) فتوحات الإسلام ص 32.

(11) رياض النفوس لأبي بكر عبد الله المالكي ج 1 ص 122.

(12) ميزان الاعتدال ج 1 ص 151.

167هـ، وروى عنه أصبغ بن الفرج المتوفى سنة 225هـ فكان يحيى من أساتذته بمصر، كما أخذ عنه أبو داود بن موسى بن جرير العطار بالقيروان المتوفى سنة 274هـ الذي دون عنه جزءاً كبيراً من تفسيره، والجزء الآخر دونه عنه ابنه محمد بن يحيى بن سلام المتوفى سنة 262هـ، كما هو مذكور بالقطعتين الموجودتين من التفسير.

ومما شهد لمكانة ابن سلام اللغوية بعد مكانته في علم التفسير والحديث كتابه «التصاريف» وهو تفسير لغوي لألفاظ القرآن المشتركة، التي اتفقت حروفها، واختلفت معانيها، وقد حققته الدكتورة هند شلبي، وهو متداول بين أهل العلم.

يقول الداودي متحدثاً عن ابن سلام القارىء والمفسر والفقيه والمحدث واللغوي: «ويقال إنه أدرك نحواً من عشرين رجلاً ـ يقصد التابعين ـ وسمع منهم، وروى عنهم، وسكن أفريقية دهراً وسمع الناس كتابه في تفسير القرآن وليس لأحد من المتقدمين مثله، . . . وكان ثقة ثبتاً ذا علم بالكتاب والسنة ومعرفة اللغة العربية، صاحب سنة، وسمع منه بمصر عبد الله بن وهب ومثله من الأئمة، توفي في صفر سنة مائتين»[13].

تم تُجمِلُ القول في فضله «فهو قارىء، مفسر، فقيه، محدث، عالم باللغة»[14].

علم التفسير قبل ابن سلام:

كان الرسول ﷺ مبلغاً ومبيناً لكتاب الله، يرجع إليه الصحابة فيما أشكل عليهم، فيعطيهم الجواب بالقول أو بالعمل، ويوجههم إلى الطريقة المثلى في استنباط المعنى أو الحكم من الآيات الكريمة، حتى إذا اختاره الله إلى جواره كان للصحابة من الملكة التي رباها فيهم النبي ﷺ ما مكنهم من توضيح المبهم من القرآن.

---

(13) طبقات المفسرين ج 2 ص 371 ترجمة رقم 685.

(14) المصدر السابق ج 2 ص 371.

والحق أن ما فسره النبي ﷺ كان كثيراً بالقياس إلى ما فسره الصحابة من بعده، ولكنه إذا ما قيس بكل معاني القرآن كان قليلاً، وتلك حكمة لعل الله يريد من ورائها فتح الأبواب أمام العقول، وإنماء المواهب، وخلق القدرة على التحليل والاستنتاج، وربط النفوس المؤمنة بكتاب الله، كما أن معاني القرآن واسعة باتساع الزمن المتلاحق، وكان الصحابة متفاوتين في علمهم بالتفسير الأمر الذي جعلهم يختلفون في المراد من بعض آيات القرآن الكريم، لكنه كان اختلافاً يسيراً، لا تعارض فيه، وقد يرجع إلى تعدد الوجوه في الآية على سبيل الشمول، أو إلى تفوق بعضهم على بعض في حفظ وفهم أدوات ووسائل التفسير، أو إلى التفاوت في الاطلاع على لغات العرب وغرائبها، فخلافهم قليل لعدم كثرة الجدل، وقلة تداخل العلوم في عصرهم. يقول ابن تيمية: «الخلاف بين السلف في التفسير قليل، وخلافهم في الأحكام، أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من خلافهم في التفسير، يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد»[15].

ثم التقى التابعون بالصحابة، فرووا عنهم في الحديث والتفسير، فقد تفرق الصحابة في الآفاق الإسلامية، فنشأت بذلك مدارس بالأمصار، فكانت بمكة مدرسة للتفسير، وفي المدينة مدرسة أخرى، وفي العراق كذلك. يقول ابن تيمية: «أعلم الناس بالتفسير أهل مكة لأنهم أصحاب ابن عباس كمجاهد وعطاء بن أبي رباح وعكرمة مولى ابن عباس وسعيد بن جبير، وطاوس وغيرهم، وكذلك في الكوفة أصحاب ابن مسعود، وعلماء أهل المدينة في التفسير مثل زيد بن أسلم الذي أخذ عنه ابنه عبد الرحمن بن زيد، ومالك بن أنس»[16].

ويغلب على مدرسة العراق طابع الرأي، بسبب طبيعة البيئة العراقية التي قلت فيها الاستعانة بالمرويات لانتشار الكذب، وتعدد الفرق المنحرفة، واشتهر فيها من التابعين: علقمة بن مسروق بن الأجدع، والأسود بن يزيد،

---

(15) مقدمة ابن تيمية في أصول التفسير ص 30.

(16) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص 15.

وعامر الشعبي، والحسن البصري، وقتادة بن دعامة الدوسي[17] وأهم ما يلاحظ على التفسير زمن التابعين أنه انتقل من الأثر إلى الرأي بصورة تدريجية، وأخذ كل فريق من المفسرين لكتاب الله ينتمي إلى مدرسة في روايته واستنباطه، مما جعل الخلاف العلمي ظاهرة من ظواهر ذلك العصر، كما كان دافعاً من دوافع الخلاف المذهبي في العصور التي تلته.

كما يلاحظ في هذا العهد أن تدوين التفسير كان ضمن كتب المرويات الحديثية، ولم يفرد للتفسير تأليف خاص يجمع جميع الآيات.

فأعلام التابعين مثل سفيان الثوري ووكيع بن الجراح، وشحينة بن الحجاج، ويزيد بن هارون، وآدم بن أبي إياس، وإسحاق بن راهويه، وروح بن عبادة، وعبيد بن حميد، يمزجون التفسير في الحديث بمصنفات كأن الحديث أساسها.

ثم انبرى عبد الملك بن جريج المتوفى سنة 149هـ[18] إلى جميع الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين في التفسير وهي مستقلة عن الحديث، فكان أول من ألف في التفسير بالمأثور على سبيل الاستقلال، ولا يوجد لهذا الكتاب أثر بين أيدي الباحثين إلا ما ورد من ذكر له في كتب الحديث والتفسير.

فكان أول كتاب شامل للتفسير يصل إلينا هو كتاب أبي زكريا يحيى بن سلام المعني بهذا المبحث.

والناظر في حياة ابن سلام العلمية يجده لم يعدم الصلة بالكوفة لأنها مولده، فلا شك أنه زارها في رحلاته العلمية وهي مجاورة لمدينة البصرة التي أقام فيها أول حياته، والتقى علماء الرأي فيها مما كان له أثر في كتابه التصاريف الذي تناول فيه المعاني المشتركة للألفاظ القرآنية، ككلمة الأمة التي تطلق على معان متعددة، وكلمة الرحمة، وكلمة الكفر[19].

(17) التفسير والمفسرون للذهبي ج 1 ص 198.

(18) التفسير ورجاله للفاضل بن عاشور ص 33.

(19) كتاب التصاريف لابن سلام: تحقيق هند شلبي ص 104 ـ 134.

كما أن ابن سلام عاشر علماء البصرة وأخذ عنهم، وقد تلقى القراءة عن الحسن البصري[20] وهي قراءة مشهود لها بالصحة فهي من الأربع عشرة قراءة المشهورة، مع بعض اختيارات من قراءات أخرى بحكم تأثر ابن سلام بمدرسة الرأي التي تجنح إلى النقد والاختبار.

ورحلة ابن سلام إلى الحجاز ومصر ثم استقراره بأفريقية ساعدت على جمعه بين خصائص مدرسة العراق بفرعيها البصري والكوفي حيث الرأي والاستنباط، ومدرسة المدينة المالكية حيث الرواية والتوثيق، فقد لحق بالشيخ البهلول بن راشد وأبي زيد اللخمي وعبد الله بن فروخ في القيروان، كما أنه التقى مالك بن أنس عميد المدرسة المدنية، وأخذ عن مالك، كما روى عنه مالك ثمانية عشر حديثاً كما تقدم[21].

ولا شك أن امتزاج تلك الخصائص العلمية في منهج ابن سلام التفسيري تكسوه أهمية بالغة، وقيمة علمية متميزة، فتجعله يتنكب الشطط في الاعتماد على الرأي، ويتجنب الإمعان في جمع المأثورات، ومن خلال المصادر التي بحثت فيها عن حياة ابن سلام وعن خصائص تفسيره ـ وهي قليلة ـ لم أجد ما يشير إلى وصف لمنهجه في تفسيره، بل يكتفي المترجمون له بذكر العنوان، ولعل ذلك راجع إلى أن تلامذة ابن سلام وعلى رأسهم ابنه محمد وتلميذه أبو داود العطار لم تساعدهم الأحوال على إذاعة علم أستاذهم في بلاد المشرق حيث الإشهار العلمي الذي كان محدوداً في القيروان وقتئذ، ثم اشتهر تفسير ابن سلام بالقيروان في القرن الرابع وما تلاه حتى قال الحصري القيرواني المتوفى سنة 488هـ: يا رُبّ معنى قد استنبطته فهماً: ـ فقيل يحفظ تفسير ابن سلام[22].

---

(20) طبقات المفسرين للداودي ج 2 ص 371.

(21) أنظر هذا المبحث ص 4.

(22) أبو الحسن الحصري القيرواني «محمد المرزوقي والجيلاني بالحاج يحي» ص 369.

تأملات في منهج ابن سلام التفسيري:

إن تفسير ابن سلام يكتسب أهميته العلمية من قيمته التاريخية، فهو وإن كان أقل حجماً من جامع البيان للطبري، إلا أنه متقدم عليه زمناً طويلاً يجاوز قرناً من الزمان، مما يعقد الصلة بين التفسير عند التابعين وبين التفسير في مدارس علماء القرن الثالث الهجري. غير أن هذا التفسير لم يلاق الاهتمام اللائق به من الباحثين المعاصرين إلا في الآونة الأخيرة حيث نشط الباحثون التونسيون في تحقيق بعض أجزائه التي ستظهر مطبوعة عن قريب، وعجزوا عن تحقيق أجزاء منه لما أصابها من الطمس، وقد يمنُّ الله على العلم والعلماء بالعثور على نسخة[23] أخرى سالمة فيتم تحقيق هذا السفر الجليل كله.

وتفسير ابن سلام ليس له عنوان يميزه حسب ما ورد في المخطوطة التي أطلعت عليها بالمكتبة العبدلية التابعة لدار الكتب الوطنية التونسية، وهي تحوي قطعتين: القطعة الأولى[24] برواية[25] أبي داود العطار، تبدأ من آخر سورة الشعراء من قوله تعالى: **﴿وإن ربك لهو العزيز الرحيم﴾** الآية 191 وتنتهي بالآية الأخيرة من سورة الصافات و تشمل سبعة أجزاء، ونسخة القيروان التي تحوي عشرة أجزاء، فيكون مجمل أجزائه سبعة عشرة جزءاً. ولا يوجد لهذا التفسير مقدمة إلا ورقة واحدة فيها كثير من الطمس، وهي من نسخة القيروان تحت رقم 161، تابعة للجزء الأول من التفسير من أول سورة البقرة إلى قوله تعالى: **﴿وأشربوا في قلوبهم العجل﴾** البقرة (93) يقول الشيخ الفاضل بن عاشور في شأن هذا التفسير: «من صميم آثار القرن الثاني، وهو أقدم التفاسير الموجودة اليوم على الإطلاق، ألف بالقيروان وروي منها، وبقيت نسخته الوحيدة بين تونس والقيروان»[26] وقد جمعت الآن النسختان

---

(23) لم يشر بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ج 4 ص 10 ولا فؤاد سزكين في تاريخ التراث العربي ج 1 ص 204 إلى أي نسخة أخرى.

(24) مودعة تحت رقم 7447 = المجلد الأول.

(25) مودعة تحت رقم 18653 = المجلد الثاني.

(26) التفسير ورجاله ص 42.

بالمكتبة الوطنية. ثم يقول الشيخ الفاضل في معالم منهج هذا التفسير: «يعتبر مؤسس طريقة التفسير النقدي أو الأثري النظري التي سار عليها من بعده ابن جرير الطبري واشتهر بها»[27].

ثم قال مبيناً فضل هذا التفسير ناقلاً رأي أبي عمرو الداني: «ليس لأحد من المتقدمين مثل تفسير ابن سلام»[28] وبذلك شهد ابن الجزري[29].

ويمتاز هذا التفسير بالإيجاز، ولا يجمع فيه صاحبه معلومة لا تمت إلى التفسير بصلة، كما يمتاز بالوضوح واليسر في الأسلوب، فهو خال من التراكيب المعقدة، فقد كتب في عهد لم تمتزج فيه العلوم الإسلامية بالعلوم المنطقية والفلسفية اليونانية.

كما يتسم بتهذيب المنقولات، والحذق في اختيارها، كما يهتم ابن سلام بالقراءة في تفسيره وأسباب النزول وأحاديث العشر من المأثور: يقول في تفسير قوله تعالى: **﴿وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين﴾** الشعراء من الآية 192 وما بعدها. «يعني نزل به أي القرآن الروح الأمين: قال قتادة وهو تفسير السدي: «جبريل» وهي تقرأ على وجهين بالرفع والنصب، فمن قرأها بالرفع قال: تنزل به حقيقة الروح الأمين جبريل نزل به، ومن قرأها يقول (نزَّل) به مثقلة الله نزَّل به الروح الأمين، الله نزَّل جبريل بالقرآن على قلبك يا محمد، ولتكون من المنذرين بلسان عربي مبين، وإنّه لفي زبر الأولين، يقول: بَعْثُ محمد وأمته في زبر الأولين يعني كتب الأولين، **﴿أولم يكن لهم آية﴾** وهي تقرأ على وجهين بالتاء والياء، فمن قرأها بالتاء يقول: قد كانت لكم آية، ومن قرأها بالياء فيجعلها عملاً في باب كان يقول: في كان لهم آية أن يعلمه علمٰاء بني إسرائيل يعني من آمن منهم، فقد كان لهم في إيمانهم به آية - هذا تفسير حسن، وقال قتادة: يعني اليهود والنصارى، إنهم يجدون محمداً في التوراة

(27) المصدر السابق ص 42.

(28) المصدر السابق ص 43.

(29) المصدر السابق ص 43.

والإنجيل أنه رسول الله، قال: ولو نزلناه يعني القرآن على بعض الأعجمين، فقرأ عليهم محمد، وفي تفسير ابن مجاهد عن أبيه ما كانوا به مؤمنين: يقول: لو أنزلناه بلسان أعجمي لا تؤمن به العرب كقوله: **﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾**[30] قال قتادة: إذاً لكانوا أشر الناس فيه لما فقهوه، وما دروا ما هو، قوله عزّ وجلّ كذلك سلكناه: جعلناه في قلوب المجرمين: المشركين[31].

ومن خلال هذا النموذج يلاحظ الإيجاز واليسر في هذا التفسير وقلة التفريع، دمجت فيه القراءة باللغة مع النحو والرواية، فلم يكن منهج التفسير قد خطا بعد خطواته الواسعة. كما يلمس الطابع البصري في هذا التفسير حيث ينقل ابن سلام عن الحسن وقتادة كثيراً، كما أنه يتبع قاعدة تفسير القرآن بالقرآن كقوله: **﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾** كما أنه يراعي تفسير القرآن بالسنة ففي تفسير قوله تعالى **﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾** [الشعراء الآية (214)] يقول نقلاً عن تفسير الكلبي: «إن رسول الله ﷺ خرج حتى قام على الصفا وقريش في المسجد ثم نادى يا صباحاه، ففزع الناس فخرجوا فقالوا: مالك يا ابن المطلب فقال: يا آل غالب، قالوا هذه غالب عندك، ثم نادى يا آل لؤي ثم نادى: يا آل كعب ثم نادى يا آل مرة ثم نادى يا آل كلاب ثم نادى يا آل قصي، فقالت قريش وأنذر الرجل عشيرته الأقربين، انظروا ماذا يريد؟ فقال أبو لهب: هؤلاء عشيرتك فقد حضروا فما تريد؟ فقال رسول الله ﷺ: أرأيتم لو أنذرتكم أن جيشاً يصبحونكم أصدقتموني قالوا نعم، قال فإني أنذركم النار...» إلخ الحديث[32]. ولعل شكه في رواية الكلبي يجعله يسندها برواية أخرى فيقول: «وحدثني أبو الأشهب عن الحسن أن هذه الآية لما نزلت دعا رسول الله ﷺ عشيرته بطناً بطنا حتى انتهى إلى بني عبد المطلب فقال: يا بني عبد المطلب: إني رسول الله إليكم لي عملي ولكم عملكم، إني

(30) سورة ابراهيم، الآية: 4 .

(31) مخطوط تفسير ابن سلام المجلد الأول، ق 15 المكتبة الوطنية بتونس رقم 7447 و ق 16.

(32) مخطوط تفسير ابن سلام ق 17 ـ المجلد الأول رقم 7447.

لا أملك لكم من الله شيئاً. . .»[33].

وقد يورد الحديث كاملاً غير منقطع كما روي عن حماد عن عمرو بن دينار عن يحيى بن جعدة قال رسول الله ﷺ: «إذا أطاع العبد ربه وسيده فله أجران، والرجل إذا أعتق أمته ثم تزوجها فله أجران، ومؤمن أهل الكتاب إذا آمن بالكتاب الأول والآخر فله أجران[34]. . . وقد يورد الحديث مرسلاً كما في روايته عن أبي الأشهب والربيع بن صبيح عن الحسن - وهو من التابعين - قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة كفارات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر»[35].

ولابن سلام اعتناء بأسباب النزول ففي قوله تعالى: **﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله﴾** [العنكبوت 10] يقول: «نزلت في عياش بن أبي ربيعة أخي أبي جهل. . .»[36].

وفي قوله تعالى: **﴿وذروا ما بقي من الربا﴾** [البقرة 278] يذكر قصة دين خالد بن الوليد الذي كان له على ثقيف، لما كان أوصاه أبوه، نزلت فيما بقي مما أربوا منه في الجاهلية.

وابن سلام يطرح قضايا تفسيرية للنقاش كما فعل في بيان اختلاف الرأي تبعاً لاختلاف النقل في أول وآخر ما نزل من القرآن، وكما فعل في نزول القرآن على سبعة أحرف، ويقول في القضية الأولى[37]. . . عن العطاردي وكان قد أدرك النبي ﷺ قال: أول سورة نزلت على محمد ﷺ: **﴿إقرأ باسم ربك. . .﴾**، وحدثني أبو أمية عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة قال: قلت لجابر بن عبد اللّه: (أيّ)[38] القرآن نزل أولاً قال: يأيها المدثر، قلت: واقرأ

---

(33) مخطوط تفسير ابن سلام ق 17 - المجلد الأول رقم 7447.

(34) مخطوط تفسير ابن سلام ق 55 - المجلد الأول رقم 7447.

(35) مخطوط تفسير ابن سلام ق 65 - المجلد الأول رقم 7447.

(36) نسخة القيروان في 169 - رقم 161.

(37) قبل كلمة العطاردي يوجد محو بالنسخة القيروانية رقم 161.

(38) كلمة يقتضيها السياق ممحوة من النسخة القيروانية.

باسم ربك الذي خلق، قال أحدثك ما سمعته». السائل في هذا الحديث هو أبو سلمة يسأل جابر بن عبد اللّه، ثم يقول ابن سلام مورداً كلام يحيى بن أبي كثير «قال يحيى والعامة على أن أول ما نزل: اقرأ باسم ربك الذي خلق»[39].

ثم يعرض رأياً مفاده أن آخر ما نزل من القرآن الآيتان الأخيرتان من سورة التوبة: «وحدثني همام بن يحيى عن قتادة و(فراغ) عن الحسن عن أبي بن كعب قال: آخر ما نزل من القرآن هاتان الآيتان في سورة براءة: **﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم. . .﴾** وحدثني سعيد بن أبي عروبة عن قتادة. . . ويقال إن أحدث القرآن بالله عهداً هاتان الآيتان: **﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم، فإن تولوا فقل حسبي الله﴾**[التوبة 128 ـ 129]ويجمع إلى الرأي السابق رأياً آخر موافقاً لرأي الجمهور من أن آخر آية نزلت قوله تعالى: **﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾** [البقرة 281] فيقول: «وحدثنا همام عن الكلبي قال: آخر ما نزل من القرآن: **﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله﴾** الآية. . .»[40].

وفي قضية سبعة الأحرف يشهد بالمرويات في تقريرها فيقول: «حدثنا. . . (فراغ) وحماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: أتاني جبريل (فقال) بسم الله، في حديث الحسن، وفي حديث حماد: يا محمد اقرأ القرآن على حرف، قال: فنظرت إلى ميكائيل فقال لي استزده، فقلت: زدني فقال: بسم الله اقرأه على حرفين فنظرت. . .» ويورد الحديث بتمامه إلى قوله ﷺ: «فقال جبريل على سبعة أحرف»[41].

فنرى ابن سلام فيما سقناه عنه من نماذج لمروياته المتعلقة بالتفسير يورد روايات متعددة في المعنى الواحد، ويدعم السند أحياناً بأكثر من راو واحد في

(39) النسخة القيروانية رقم 161 لا يوجد بها أرقام صفحات. في هذا الموضع.
(40) نسخة القيروان رقم 161 سورة البقرة.
(41) نسخة القيروان رقم 161 سورة البقرة.

طبقة واحدة، ولكنه يروي عن الكلبي بعض المرويات وهو واه مردود الحديث، وكثيراً ما يقويها بطرق أخرى، ويتسع صدره للآراء المختلفة في المسألة الواحدة، وذلك أثر لانتفاعه بخصائص المدارس المتعددة للتفسير والفقه.

وهكذا مهد ابن سلام السبيل إلى أبي جعفر بن جرير الطبري الذي خرج على الناس بجامعه في التفسير، وقد نقل فيه عن ابن سلام[42] وإن لم يكثر من ذكر اسمه، كما كان تفسير ابن سلام مصدراً من مصادر المفسرين الأفارقة والمغاربة على اختلاف عصورهم وأمصارهم، وكان على رأسهم القرطبي الذي نقل عنه في مواضع من تفسيره مصرحاً باسمه[43]، كما في تفسير قوله تعالى: ﴿**ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى...**﴾ فاطر 45 «وقال الثمالي ويحيى بن سلام في هذه الآية يحبس الله المطر فيهلك كل شيء»[43].

ونقل عنه معنى يزفون من قوله تعالى ﴿**فأقبلوا إليه يزفون**﴾[الصافات 94]«وحكى يحيى بن سلام: يرعدون غضباً»[44]. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**وذرني والمكذبين أولي النعمة ومهلهم قليلا**﴾ المزمل 11 ينقل عنه المراد بالمكذبين أولي النعمة: «وقال يحيى بن سلام: إنهم بنو المغيرة»[45]. وبلغ من اهتمام المغاربة بتفسير ابن سلام أن قام بعضهم بتلخيص هذا التفسير كما فعل ابن أبي زَمْنين: محمد بن عبد اللّه بن عيسى المَريّ الأندلسي المولود سنة 324هـ والمتوفى سنة 379 [46]، ومخطوط ابن أبي زمنين الملخص لتفسير ابن سلام يوجد بتمامه مخطوطاً في مكتبة القرويين بالمغرب تحت رقم 34 ، كما توجد من هذا المختصر نسخة مخطوطة بالمتحف البريطاني تحت رقم

(42) انظر تفسير الطبري ج 2 ص 250.
(43) تفسير القرطبي ج 6 ط 1 الشعب ص 5443.
(44) تفسير القرطبي ج 7 ص 5539 ط الشعب.
(45) تفسير القرطبي ج 8 ص 6837 الشعب.
(46) طبقات المفسرين للسيوطي ص 90، وطبقات المفسرين للذودي ج 2 ص 165.
(47) تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين ج 1 ص 218.

820، تقول الدكتورة هند شلبي في قيمة هذا المختصر: «والجانب الهام في هذا المختصر يتمثل في تعيين المؤلف لقراءة يحيى، وإن لم يفعل ذلك دائماً نظراً إلى أن عملية التخصيص تلك يقوم بها ابن أبي زمنين عن اجتهاد منه بشرط أن يكون ابن سلام قد جعل ذلك أمراً ممكناً؛ لذلك نراه يتوقف عن الإشارة إلى قراءة يحيى عندما لا يوفر له ابن سلام أسباب التعرف عليها»[47]. فيبدو من العبارة السابقة أن ابن أبي زمنين لا يكتفي بالتلخيص بل يتصرف بالاستنباط والاجتهاد والمقارنة مما يكسب هذا المختصر أهمية علمية، استوحاها المختصر من كتاب ابن سلام الذي عمد إلى توضيحه وإجمال معانيه؛ لأن تفسير ابن سلام يجمع بين الروايات والنظر فيها، وفي المعاني اللغوية بعين النقد والترجيح، وذكر السيوطي في طبقات المفسرين أن لعبد الرحمن بن مروان أبي المطرف الأنصاري القرطبي مختصراً لتفسير ابن سلام، وقد ولد أبو المطرف سنة 341هـ وتوفي سنة 413هـ[48] فهو متأخر عن ابن أبي زمنين، وهذا المخطوط فيما أعلم مفقود، كما أعلمتني الدكتورة هند شلبي أنّ هناك مختصراً لتفسير ابن سلام كتبه مفسر يسمى «ابن هود» قام أحد الدارسين بتحقيقه في الجزائر مؤخراً، وإذا طبع هذا المختصر سيساعد الباحثين في استيضاح معالم منهج ابن سلام في التفسير.

ومن اهتمامات الباحثين المعاصرين في إبراز خصائص منهج ابن سلام التفسيرية بحث في الدبلوم تقدم به الطالب: مكرور سلوى إلى كلية الآداب بالرباط في المغرب سنة 1990م بإشراف الدكتور: التهامي الراجح، ولم أتمكن من الاطلاع على هذا البحث، وما زلنا نرتقب دراسة وافية معمقة عن منهج ابن سلام في تفسيره، وتحقيقاً كاملاً لتفسيره الذي يصادف الباحثون في تحقيقه صعوبات كأداء بسبب قدم مخطوطته اليتيمة، وتعرض بعض صفحاتها للطمس والخرم، وجهود الباحثين متواصلة في العثور على نسخة أخرى تسهل هذه المهمة الشاقة وإن كان هناك من مأخذ على تفسير ابن سلام فهو احتواؤه على

---

(48) القراءات بأفريقية، هند شلبي ص 162.

(49) طبقات المفسرين للسيوطي ص 54.

بعض الإسرائيليات، وتلك علة تفشت في التفسير منذ نشوئه، لأن بعض الصحابة كانوا أهل كتاب فأسلموا وكذلك بعض التابعين، فنقلوا بعض الإسرائيليات التي تسربت إلى أذهانهم من علم أهل الكتاب. فينقل بعض الإسرائيليات، ولا يعلق عليها بالرد أو القبول من ذلك قوله في تفسر قوله تعالى: ﴿**ولها عرش عظيم**﴾ [النمل 23] «قال قتادة وعرشها؛ سريرها، وكان سريراً حسناً، كان من ذهب، وقوائمه لؤلؤ وجوهر، وكان مستراً بالديباج والحرير، كانت عليه سبعة مغاليق، وكانت دونه سبعة أبيات بالبيت الذي هو فيه، مغلقة»[49].

وتبقى لهذا التفسير أهميته العلمية والتاريخية حيث يعقد الصلة بين المشرق والمغرب، ويوثق حلقة كانت مفقودة بين تفسير الطبري وتفسيرات التابعين التي رووا أكثرها عن الصحابة، كما تبقى له أهميته في امتزاج مدارس التفسير السلفي وأنه اجتمعت فيه مدارس المشارقة والمغاربة، حيث جمع مصنفه مواده من المشارقة وهو بالبصرة ومكة، وأملاه على تلامذته المغاربة بالقيروان، ويعطينا هذا المخطوط فكرة واضحة المعالم عن تطور علم التفسير من دور الرواية المحدودة والاعتماد على الأثر إلى دور النقد للروايات المتعددة في المعنى الواحد، وترجيح بعضها على بعض، وهو فاتحة لعهد التفسير بالرأي الذي نما وتطور على يد البلاغيين والمتكلمين فيما بعد، نتيجة لتشابك العلوم وتداخل المعارف، واتساع أفق التفكير الإسلامي، الذي لم يكن في عصور نهضته مقصوراً على مصادره الإسلامية، بل كان يفتح آفاقه على العلوم الأخرى، ولا تجرفه التيارات الفكرية العاصفة، لقوته المتمثلة في صحة مأثوره، ومتانة معقوله.

ويحيى بن سلام من رواد علم التفسير الذين ساهموا في تطور هذا العلم من مرحلة الاقتصار على النقل إلى مرحلة الاستنباط بالعقل في تدرج وتمهل من غير حيف ولا شطط، كما يدلنا هذا التفسير على حقيقة ماثلة وهي أن

---

(50) القطعة رقم 7447 ـ المجلد الأول ق 24.

التفسير نشأ وتطور على أيدي علماء الحديث للعلاقة بين القرآن والسنة، فقد كان ابن سلام محدثاً صدوقاً كما كان مفسراً محققاً، فها هو الذهبي يروي حديثاً انفرد به يحيى بن سلام وهو أن النبي ﷺ قال: ما من أيام أعظم عند الله من عشر ذي الحجة إذا كان عشية عرفة نزل عزّ وجلّ إلى السماء الدنيا (والنزول هنا مجازي أي رحمته تعالى). وحفت به الملائكة، فيباهي بهم الملائكة ويقول: انظروا إلى عبادي، أتوني شعثاً غبراً حاجّين من كل فج عميق، ولم يروا رحمتي ولا عذابي، قال: فلم ير يوم أكثر عتقاً من يوم عرفة[50].

كما أن ابن سلام بارتحاله إلى القيروان ساهم في عمارة الغرب الإسلامي بالعلم والإصلاح، ففتح باب النهضة العلمية مع غيره من الفقهاء والمحدثين والمفسرين لمدينة القيروان، هذه المدينة المباركة، ولما حولها من المدائن الأفريقية، وفي ذلك عبرة لكل موحد يريد أن يجمع العرب والمسلمين اليوم بأواصر العلم الإسلامي، ويريد أن يكون تواصلهم على جسر متين من العلم والتقوى لا تفلّه الحوادث ولا تقطعه المحن، وعلى الباحثين من الأقطار المغاربية مهمة بناء هذا الجسر العظيم، ﴿**إن الله لا يضيع أجر المحسنين**﴾ [التوبة 120].

ثبت بالمصادر والمراجع على حسب ورودها في المبحث

1 - تاريخ الإسلام: د. حسن إبراهيم حسن - دار الأندلس - بيروت - ط سابعة - 1964م.

2 - تفسير يحيى بن سلام: تحقيق محسن ساسي - شهادة كفاءة مرفوعة لكلية الآداب - تونس.

3 - التفسير ورجاله: الفاضل بن عاشور - دار الكتب الشرقية - ط ثانية: 1972م.

4 - معالم الأعيان في معرفة أهل القيروان للصباغ - ط ثانية - مصر - 1978م.

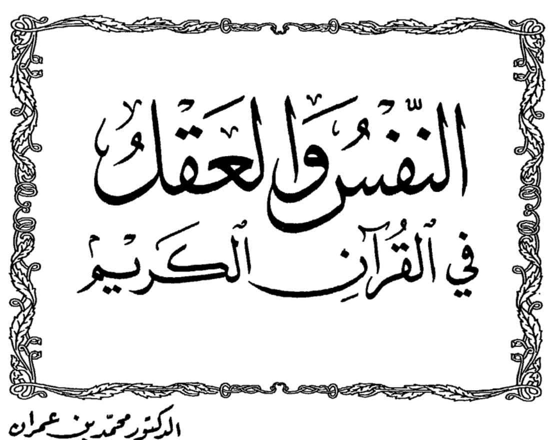
5 - فتوحات الإسلام: محمد النجار وأحمد مجاهد - مكتبة النهضة المصرية - ط أولى - 1976م.

6 - لسان الميزان: لابن حجر - ط ثانية - بيروت - 1971م.

---

(51) ميزان الإعتدال للذهبي ج 2 ص 381.

7 - تاريخ الآدب العربي - بروكلمان - نشر جامعة الدول العربية - دار المعارف بمصر - 1977م.
8 - الأعلام للزركلي - دار للعلم للملايين - بيروت - ط خامسة - 1980م.
9 - العرب في صقلية د. إحسان عباس - دار الثقافة - بيروت - ط ثانية - 1975م.
10 - رياض النفوس لأبي بكر المالكي - مصر - ط أولى - 1951م.
11 - ميزان الاعتدال - للذهبي - ط أولى - 1963م.
12 - طبقات المفسرين للداودي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط أولى - 1983م.
13 - مقدمة في أصول التفسير - لابن تيميه - تحقيق عدنان زرزور - ط ثانية - 1961م.
14 - التفسير والمفسرون للدكتور محمد الذهبي - دار الكتب الحديثة - مصر - ط أولى - 1961م.
15 - كتاب التصاريف ليحيى بن سلام - تحقيق هند شلبي - الشركة التونسية للتوزيع - 1980م.
16 - أبو الحسن الحصري القيرواني: محمد المرزوقي والجيلاني بالحاج يحيى - مكتبة المنار - تونس - 1963م.
17 - تاريخ الثرات العربي: فؤاد سزكين - الهيئة المصرية للتأليف والنشر - مصر - 1970م.
18 - مخطوط تفسير ابن سلام: المجلد الأول رقم 7447 المكتبة الوطنية بتونس.
المجلد الثاني رقم 18853 المكتبة الوطنية بتونس.
نسخة القيروان رقم 161 المكتبة الوطنية بتونس.
19 - تفسير الطبري: ط ثانية - مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة: 1954م.
20 - تفسير القرطبي: طبعة دار الشعب - القاهرة - من غير تاريخ.
21 - القراءات بأفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس: هند شلبي - الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس - 1983م.



الدكتور محمد بن عمران
جامعة الفاتح

مدخل:

القرآن الكريم ـ كما نعلم ـ لا يتضمن نظريات علمية أو نفسية أو غيرها، لكنه يشتمل على معطيات وأسس كاملة لإنشاء تلك النظريات، وما على العقل البشري إلا الاستفادة من هذه المعطيات والأسس، وإعمال الفكر لإثرائها وبناء النظريات على أسسها المتينة التي يعتمدها الباحث كفرضيات ومسلمات بدهية تبعاً لمبدأ حتمية الإيمان بكمال الخالق المطلق، والاكتمال النسبي للفكر البشري، خاصة في مجال أبحاث علم النفس التي موضوعها شخصية الإنسان.

ولهذا، نجد القرآن الكريم يكشف للدارس المتأمل عن بعض أسرار النفس الإنسانية، وعن بعض أسرار الكون من حوله، تمهيداً لدراستها ومعرفة حقائقها، وهو يهدف من وراء ذلك إلى أن يختار الإنسان الطريق الصحيح في الحياة.

وفي حديثه عن النفس، يذكر القرآن الكريم خصائصها التي أبدعها الخالق، ووضع لها القوانين الشاملة الثابتة الصالحة لكل زمان ومكان ولا بد لنا هنا، وهو هدف هذا البحث، من وقفة، ولو قصيرة ومتواضعة، لتوضيح بعض المفاهيم النفسية المتعلقة بالجوانب غير المادية في الشخصية الإنسانية كما وردت في القرآن الكريم.

وأبرز ما يثير اهتمامنا، ونتناوله بالدراسة والشرح، أو نسعى لتوضيحه في هذا المقام مفهوما «النفس» و «العقل».

«1»

«النفس» هي جوهر الإنسان ومعقد صلاحه، وبينما يموت جسد الإنسان ويفنى، تبقى النفس منتظرة يوم البعث لتلتقي بالجسد، فالنفس إذن متمايزة عن الجسد، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي**﴾. [الفجر، 27 ـ 30].

لقد اهتم القرآن الكريم بالنفس الإنسانية اهتماماً فريداً لأنها معقد صلاح سريرته، وورد لفظ النفس ومشتقاته في القرآن في (295) موضعاً. وقد تناول القرآن الكريم النفس الإنسانية «تناولاً شمولياً من الزوايا البنائية، التنموية، والوقائية والصلاحية، وأولى اهتماماً أكبر للناحية البنائية، التنموية لاشتمالها ضمناً على الوقاية والعلاج»[1].

إن ما ورد في القرآن حول النفس يمدنا بتصور إسلامي للنفس الإنسانية، وهناك عدة جوانب أساسية للنفس، وهي:

1 ـ النفس المطمئنة:

هي النفس التي تخاف الله، وتؤمن بلقائه، وترضى بقضائه، وتقنع بعطائه «ويؤدي الشعور بالاطمئنان إلى الثقة بالله، وانتفاء المخاوف، وزيادة

---

(1) مجاهدة الشهابي الكتاني. «نحو نظرية إسلامية تكاملية في الشخصية»، «مجلة علوم التربية»، العدد الرابع، مارس، 1993، ص 115.

مستوى الثبات الانفعالي»[2]. يقول تعالى: ﴿**يا أيتها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربك راضية مرضية، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي**﴾. [الفجر، 27].
فالنفس المطمئنة، إذن، هي النفس التي هدأت وسكنت واطمأنت من خلال اتصالها بربها والإيمان به والولاء له والتوكل عليه، يسيرها على النهج الإسلامي، فإذا بها «تنمو نمواً مرغوباً تبلغ به أعلى مستويات النضج والاكتمال الإنساني. وتتمكن من التوفيق بين المطالب الجسدية والروحية لتحقق التوازن».[3] يقول الله تعالى في جوهر الاطمئنان، وهو الإيمان بالله: ﴿**الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب**﴾. [الرعد 28].

2 ـ النفس اللّوامة:

هي التي تحمل بين جنباتها قدراً قليلاً أو كثيراً من سلامة الفطرة ونقائها. وهي دائمة التنبيه لما قد يعكر صفو الشخصية من إثم أو معصية. فالنفس اللوامة هي حالة تتسم فيها الشخصية الإنسانية بمحاسبة النفس على أخطائها، والسعي للامتناع عن ارتكاب ما يغضب الله ويسبب تأنيب الضمير. والسبيل لإعادة الطمأنينة إلى الشخصية هو التوبة، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿**وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى**﴾ [طه، 82].

فالنفس اللوامة هي التي تشعر بالذنب، فتندم على ما فات وتلوم عليه، «فهي في مرتبة الضمير الذي يتولى مهمة الرقابة الداخلية على السلوك، مما يجعل المؤمن يعمل دائماً على مساءلة نفسه ومحاسبتها ومعاتبتها على ما يصدر منها من زلات أو هفوات في قوله أو عمله».[4] يقول تعالى: ﴿**لا أقسم بيوم القيامة، ولا أقسم بالنفس اللوامة**﴾. [القيامة، 1 ـ 2]. وهاتان الآيتان تشيران صراحة، وخاصةً الآية الثانية، إلى المكانة الكبيرة للنفس اللوامة في مسار حياة الإنسان، لأن الباري عز وجل قد أقسم بها.

---

(2) رمضان القذافي. «علم النفس الإسلامي»، الجماهيرية: صحيفة الدعوة الإسلامية، 1990، ص 10.
(3) مجاهدة الشهابي الكتاني. المصدر نفسه، ص 115.
(4) رمضان القذافي. المصدر السابق نفسه، ص 10.

3 ـ النفس الزكية:

هي النفس الطاهرة من الخبث والدنس والشرك بالله، فهي لا ترتكب معصية، ولا تخالف أوامر الله.

وبمعنى آخر، إن تزكية النفس تتحقق بفعل الطاعات، وبالعمل الصالح، وبتطهيرها من رذائل السلوك، وعدم حملها على الانحراف. يقول تعالى: **﴿قال أقتلت نفساً زكية بغير نفس﴾**. [الكهف، 74].

﴿ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه، وإلى الله المصير﴾. [فاطر، 18].

﴿قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دسَّاها﴾ [الشمس، 9 ـ 10].

﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى، 14.

هذا فيما يخص المراتب العليا من النوع الأول من الأنفس التي تخاف الله وتتمسك بأوامره، وتنتهي عن نواهيه. وهناك مراتب أخرى لنوع آخر من الأنفس، وهي المراتب الدنيا للأنفس الرافضة لأوامر الله، المعطلة لحدوده. إنها الأنفس الضالة التي تميل دائماً إلى الانحراف وارتكاب الفواحش[5].

والأمثلة لهذه الأنفس كما وردت في القرآن الكريم هي كما يلي:

النفس الآثمة:

هي التي تستبيح حرمات الله، وتتبع هواها، وترتكب المعاصي، ولا ترتدع عن فعل الكبائر، ولا تنتهي عما نهى الله عنه، ولا تستجيب لداعي الحق. يقول تعالى:

﴿فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين﴾. [المائدة، 30].

﴿ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه﴾ [النساء، 111].

﴿وذروا ظاهر الإثم وباطنه إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون﴾. [الأنعام، 120].

﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا

(5) يُنظر: رمضان القذافي. المصدر السابق نفسه، ص ص 11 ـ 15.

بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾. [الفرقان، 68].

النفس الظالمة:

هي التي تنتهي بصاحبها إلى الظلم، سواء كان ذلك عن طريق مخالفة أوامر الله، وعدم اجتناب نواهيه، أو عن طريق ظلم النفس بدفعها إلى الخطايا والذنوب، أو عن طريق ظلم الآخرين. قال تعالى: **﴿ولو أن لكل نفس ظلمت ما في الأرض لافتدت به﴾**. [يونس، 54].

﴿ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه﴾. [الكهف، 57].

﴿فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون﴾. [البقرة، 59].

﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم﴾. [الشورى، 42].

3 ـ النفس المستكبرة: هي التي تنخدع بقوتها، فلا ترى غير نفسها، ولا تتصور من هو أقوى منها، مما يجعلها تتمادى في الشعور بالعظمة والتكبر، وتزداد عتواً وطغياناً. يقول تعالى:

﴿لقد استكبروا في أنفسهم وعتو عتواً كبيراً﴾. [الفرقان، 21].

﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾. [البقرة، 34].

﴿واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون﴾ [القصص، 39].

﴿والذين كذبوا بآياتنا، واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾. [الأعراف، 36].

4 ـ النفس المخادعة:

هي التي تخطط للدسائس، وتتآمر على الآخرين، وتتبع الطرق الملتوية لتحقيق أهدافها عن طريق المكر والخداع يقول تعالى: **﴿قال بل سولت لكم**

أنفسكم أمراً﴾. [يوسف، 18].

﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾ [البقرة، 9].

﴿وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين﴾. [الأنفال، 62].

5 ـ النفس الأمارة بالسوء:

هي التي ألحق بها القرآن الكريم صفة السوء، قال تعالى: **﴿وما أبرىء نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي، إن ربي غفور رحيم﴾**. [يوسف، 53].

يصف القرآن الكريم النفس الأمارة بالسوء بأنها التي يملؤها الهوى، ويستبد بها الضلال، وتدل على حالة بلغت فيها الشخصية أدنى مستوياتها الإنسانية من حيث سيطرة الرغبات الحسية والشهوات والملذات البدنية والدنيوية.

وبتعبير آخر، إن النفس الأمارة بالسوء هي التي تدفع صاحبها إلى ارتكاب المعاصي وفعل الرذائل والسعي إلى الفواحش، دون مراعاة للحرمات أو تفكير في سوء المصير.

قال تعالى: **﴿ونجّيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث إنهم كانوا قوم سوء فاسقين﴾**. [الأنبياء، 74].

﴿ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء عليهم دائرة السوء وغضب الله عليهم ولعنهم وأعد لهم جهنم وساءت مصيراً﴾. [الفتح، 6].

إذن، من خلال ما سبق، نستنتج أن الأنفس ذوات المراتب العليا هي التي تمثل حالة الاستقرار والطهارة والنقاء التي تحققها عبر اتصالها بخالقها، والخضوع له، مما يدل على نضجها واكتمال نموها. كما أنها أيضاً تمثل الحارس الأمين على مسار الشخصية لحمايتها من المعاصي والهفوات والزلأت

التي ينهى عنها الخالق.

أما الأنفس ذوات المراتب السفلى فهي تمثل الغرائز والأهواء والشهوات البدنية الدنيوية، التي تدفع صاحبها إلى الهلاك. ولنأت الآن إلى المحور الثاني لهذه الورقة، وهو «العقل» لنرى رأي القرآن الكريم فيه.

«2»

كلمة العقل من ناحية اللغة مشتقة من «عقله»، بمعنى ربط وثاقه ليحفظه من الإفلات. ويطلق العرب «العقل» على ما يحفظ الإنسان من موجبات الردى. ويُقابَل العقلُ عادة بالجهل والجنون. ويقصد بالجهل عدم القيام بما ينبغي القيام به لعدم معرفته أو لتغلب الشهوة. ويقصد بالجنون خلل في أعصاب الفرد يجعله غير قادر على العمل بما ينبغي عليه[6].

والعقل كما يقول صاحب «كشف مصطلحات الفنون» هو «أداة الإنسان لإدراك الحقائق والتمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة، وهي تزداد قوة بالتجارب وتستنبط بها المصالح والأغراض، ويحصل بها الوقوف على العواقب»[7] ولقد وردت الكلمات «عقلوه، تعقلون، نعقل، يعقلها» في (49) موضعاً من الكتاب الكريم. كما وردت كلمة «الألباب» في (16) موضعاً والألباب جمع «لب» وهو العقل.

كما وردت في القرآن الكريم كلمة «أولي النهى»، أي أصحاب العقول. وأما «العقل»فإن القرآن الكريم في حديثه عنه لم يذكره ككيان قائم بذاته، بل ذكر آثاره التي تنبىء عنه، والأفعال التي تشير إلى وجوده. أما إذا تحدثنا عن المواضع التي تتناول وظائف العقل المختلفة، مثل «التفكير والتذكر، والتدبر، والرشد، والنظر في الأمور ورؤيتها» الخ، فسنجد أنفسنا أمام عدد كبير من الآيات القرآنية. يقول تعالى:

﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تعقلون﴾. [النور، 61].

---

(6) محمد تقي. «المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه» بيروت: دار الجيل، 1977، ص 144.

(7) نقلا عن: محمد تقي. المصدر السابق نفسه، ص 46.

﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾. [يوسف، 2].

﴿واتقون يا أولي الألباب﴾. [البقرة، 197].

﴿قل هل يستوى الأعمى والبصير، أفلا تتفكرون﴾. [الأنعام، 59].

﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾. [الروم، 21].

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾.[الملك، 10].

﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾. [الأنفال، 22].

والحق أن القرآن الكريم كان يتدرج مع العقل الإنساني في وظائفه، مرحلة بعد مرحلة، فمن الحث على المشاهدة والتسجيل. إلى الدعوة إلى المقارنة والتحليل، حتى يصل به إلى القضايا العقلية البحتة. فمن ذلك قوله في المرحلة الأولى، مرحلة الدعوة إلى الملاحظة والتسجيل واستخلاص ما ينطوي عليه ذلك من نواميس ومبادىء.

يقول تعالى: **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت﴾**. [الغاشية، 17 ـ 20].

﴿فلينظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق، يخرج من بين الصلب والترائب﴾. [الطارق 5 ـ 7].

وعلى هذه الوتيرة، يوجه القرآن الكريم العقل البشري لرصد مختلف الكائنات والمخلوقات، وما تنطوي عليه كلها من سر واحد عظيم، وهو سر وجودها وكينونتها، وكيف أن هذا السر العظيم، لا يقل في النملة الصغيرة عنه في الشمس والكواكب والنجوم.

فالذباب والعنكبوت، والنمل، والتين والزيتون، كالنجوم والأفلاك، كالقلم وما يخطه من ثمار العقل، كلها ظواهر جديرة بأن تحمل العقل على التطلع إلى ما تنطوي عليه من سر ينطق بأن هذا الكون يقوم على نظام ويهدف إلى غاية، ولا بد أن يكون وراء ذلك قوة منظمة وهادفة ومن البسائط

الأساسيات يتطور القرآن بدعوة العقل إلى ظواهر أكثر تعقيداً وتركيباً. يقول تعالى: **﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون، والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم، لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون﴾**. [يس 37 ـ 40].

﴿ألم تر أن الله يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه، ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من بردٍ فيصيب به من يشاء ويصرفه عمّن يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار، يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار. والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير﴾. [النور، 43 ـ 45].

وكثيرة في القرآن الكريم مثل هذه الآيات التي ترى فيها بوضوح بذور العلوم المتنوعة من طبيعية وحيوية وغيرها.

بل إن القرآن الكريم ليشير إلى العلم التجريبي، وكيف أنه مصدر اليقين الذي لا يعلوه يقين، وذلك في حديثه عن سيدنا إبراهيم عندما سأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى. يقول تعالى: **﴿وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى، قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾**. [البقرة، 260].

فهذا دليل على أن سيدنا إبراهيم كان مؤمناً، ومع ذلك فقد هفت نفسه إلى رؤية تجربة عملية، لما في ذلك من اطمئنان العقل، فالقلب هنا لا يمكن إلا أن يكون العقل(8). وقد استجاب الله لطلب إبراهيم، أي أنه لم يعنفه على هذه الرغبة إدراكاً من الله عز وجل لأثر التجربة الحية في تكوين اقتناع الإنسان، فكلفه أن يقوم بالتجربة، فيذبح بعض الطيور ويوزع أعضاءها في أكثر من مكان، ثم يدعوها إليه فتجيئه سعياً، وقد ردت إليها الحياة بقدرة الله.

---

(8) نقلا عن: أحمد حسين. «الإسلام دين العقل»، «منبر الإسلام»، العدد التاسع، نوفمبر، 1969، ص 21.

﴿قال فخذ أربعة من الطير فصُرهنَّ إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم﴾ [البقرة، 261] .

ولما كانت آفة العقل والفكر هي في الجمود والتخلف، والتمسك بالعادات والتقاليد البالية التي لا نفع منها ولا حجة تقوم عليها، فقد شن القرآن الكريم حرباً على تجميد الفكر بحجة التمسك بما كان عليه الأقدمون.

يقول تعالى: **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾** [البقرة، 170] .

﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون، وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون، قال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم، قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون﴾ [الزخرف، 22 ـ 24] .

والقرآن بعد ذلك من أوله إلى آخره دعوة ملمة لكل من له أذنان للسمع، وعينان للبصر، وعقل للتفكر، أن ينظر ويفكر ويتدبر ويعقل ويتفقه. يقول تعالى: **﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾** [محمد، 24] .

﴿قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون﴾. [الحديد، 17] وقد وردت كلمة **﴿تعقلون﴾** بمثل هذا السياق 48 مرة.

﴿قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون﴾ [الأنعام، 98]. وقد وردت كلمة **﴿يفقهون﴾** بهذا السياق 17 مرة.

﴿إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الجاثية، 13]. وقد وردت كلمة **﴿يتفكرون﴾** بمثل هذا السياق 11 مرة.

وهكذا تطالعنا الدعوة إلى العقل والتفكر والتدبر والتأمل في كل سورة من سور القرآن الكريم، إن لم يكن بالتصريح في مثل ما تقدم، فبالإيماء والإشارة لكل مسلم تدعوه لتفهم آيات القرآن وتدبرها من ناحية، وآيات الله في هذا الكون من ناحية أخرى.

ولهذا، اندفع العقل المسلم، مدفوعاً بما ورد في القرآن الكريم من حث على طلب العلم، ودعوة لفهم وتدبر آياته، إلى شتى مجالات العلوم والمعارف يأخذ منها، ويضع لها قواعد البحث العلمي ويرتقي بها، بحيث لم تمض مدة طويلة حتى كان العقل المسلم قد وضع بالفعل أسساً عامة متعارفاً عليها للبحث في شتى المجالات، فهناك مثلاً منهج لدراسة العلوم اللغوية، وآخر للتفسير، وثالث للعلوم الطبيعية والكونية، وغيرها. وأثمر هذا البحث العلمي الجاد عن حقائق المعرفة بالنسبة لجميع العلوم النظرية والتطبيقية على حد سواء تراثاً علمياً زاخراً. ويرى معظم الباحثين[9] أن أعظم ما يمكن أن يفخر به العقل الإسلامي في عصر ازدهاره هو وضعه لأصول المنهج التجريبي بما يقتضيه هذا المنهج من ملحوظات دقيقة، من تسجيل منظم لتلك الملحوظات ثم وضع الفروض لتفسيرها وإجراء التجارب للتحقق من صحة هذه الفروض. ولقد ظهر من بين علماء المسلمين الكثيرون في شتى المجالات العلمية الذين اعتمدوا التجربة منهجاً أساساً في المعرفة، لعل من أبرزهم:

جابر بن حيان، في الكيمياء * والحسن بن الهيثم، في البصريات * وابن سينا، في الطب * وغيرهم كثيرون * ممن أزالوا الحد الفاصل بين النظرية والتطبيق، والتأمل العقلي والتجريب، وبذلك قدموا للإنسانية عامة وللحضارة الأوروبية الحديثة بوجه خاص درساً رائعاً في منهج البحث العلمي.

وإذا كان للعلوم بأنواعها المختلفة تلك المنزلة الكبيرة في حياة المسلم، فقد لفت القرآن الكريم نظره إلى حقيقة أن هذه العلوم مكتسبة وأن الإنسان مطلوب منه أن يحصلها بنفسه، بما منحه الله من أدوات وقدرات نفسية وعقلية مختلفة. يقول تعالى: **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع و الأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾**. [النحل، 78].

ولقد أحصى أحد الباحثين ما ورد في القرآن الكريم من آيات تتعلق

---

(9) انظر: فؤاد زكريا. «التفكير والعلم». الكويت: المجلس الوطن للثقافة والفنون والآداب، 1978، ص ص 161 ـ 162.

بالعلوم، فوجد أنها تمثل أكثر من «عشر» 1/10 القرآن[10]، . .

فمن بين مجموع آيات القرآن، وعددها (6257) آية، وجد (670) آية تتعلق بشتى الموضوعات العلمية، موزعة كما يلي:

الرياضيات (61) آية. الفيزياء (64) آية. الذرة (5) آيات. الكيمياء (9) آيات. النسبية (62) آية. الفلك (100) آية. المناخيات (20) آية. المائيات (14) آية. علم الفضاء (11) آية. علم الحيوان (12) آية. علم الزراعة (21). علم الأحياء (26) آية. الجغرافيا العامة (73) آية. علم السلالات البشرية (10) آيات. طبقات الأرض (20) آية. علم الكون وتاريخ الأحداث الكونية (36) آية. وصف العلم والعلماء والحث على العلم (64) آية. الرياضيات (57) آية.

خاتمة: قلنا في البداية إن القرآن الكريم لا يحتوي على نظريات علمية، لكنه يحمل معطيات وأسساً كاملة لإنشاء تلك النظريات. وبالتالي، فإن القرآن الكريم من أوله إلى آخره يدعو الإنسان لاستعمال عقله، والنظر في نفسه وفي الكون حتى يكتشف الحقائق ويؤسس النظريات العلمية التي تقوده إلى حتمية الإيمان بكمال الخالق المطلق.

---

(10) عبد الرحمن النقيب. «بحوث في التربية الإسلامية». القاهرة: دار الفكر العربي، 1987، ص 49 ـ 50. نقلا عن:

● يوسف مروة. «العلوم الطبيعية في القرآن». بيروت: منشورات مروة العلمية، 1968، ص 76 ـ 77.



الأستاذ السائح علي حسين
كلية الدعوة الإسلامية

الفكرة والهدف:

تسعى رابطة العالم الإسلامي بمختلف هيئاتها إلى إيجاد وسائل جديدة لنشر الدعوة الإسلامية وتبليغ رسالة الله إلى خلقه في مختلف أرجاء المعمورة.

وحتى تكون الدعوة مواكبة للمستوى الفكري والعلمي الذي وصله الإنسان في هذا العصر، فقد أنشأت هيئة للاهتمام بإبراز الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة لمخاطبة كل إنسان وفقاً لاستعداده ومبلغه من العلم.

وقد أخذت هذه الهيئة على عاتقها البحث عن البشارات بالرسول محمد ﷺ الواردة في الكتب المقدسة عند غير المسلمين «إقامة للحجة على أهل الكتاب من واقع كتبهم على نبوته ﷺ، وإلزامهم بنصوصها مما يثبت إعجاز القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة في إخبارهما عن وجود النبي ﷺ مكتوباً

عندهم في التوراة والإنجيل.

وقد قام الأستاذ الكريم أحمد الصاوي الباحث بهذه الهيئة بإعداد الهيكلية العامة لهذا العمل الكبير، ووضع المسارات ومجالات البحث لمساعدة الباحثين على إيجاد منهج واحد أو متقارب للوصول إلى الحقيقة، تمهيداً لعقد (مؤتمر دولي يحاور العالم كله حول ميراث النبوة المدخر في كتب أصحاب الديانات).

ويضم هذا المؤتمر عدداً من علماء الأديان من غير المسلمين لمناقشة هذه البشارات، ويأمل المشروع أن يتناول العلماء من غير العرب ـ خاصة علماء الهند ـ ما اشتملت عليه كتب الهندوس من بشارات.

سعي مشكور:

نظراً لأهمية هذا العمل وخطورته، ولأنه يهم جميع المسلمين ولا يتعلق الأمر بالرابطة أو بعض هيئاتها فقط، فقد سعت هذه الهيئة مشكورة إلى إبلاغ أكبر عدد من الباحثين والمهتمين بالدعوة لدين الله بهذا المشروع وبوسائله وغاياته ليمدوا يد العون والمشورة، ويتحملوا مسؤليتهم في خدمة دين الله.

وقد قام الباحث بالاتصال الشخصي بعلماء في مصر والسودان وباكستان والهند، وتم توزيع نسخ من الكتاب الذي أعده على بعض المؤسسات في العالم الإسلامي للنظر فيه والمشاركة ـ ولو بكلمة طيبة ـ في هذا العمل الكبير، ولأنني قد اطلعت عليه فقد أصبحت مسؤلاً أمام الله سبحانه وتعالى على تنبيه القائمين على هذا العمل بما يبدو لي قصوراً قبل الوقوع في الخطأ لأن نتائج هذا المؤتمر ستنعكس على العالم الإسلامي كله إيجاباً أو سلباً.

ملحوظات الباحث:

تجب الإشارة ـ إنصافاً للباحث ـ إلى أنه أعد كتابه هذا وهو على علم مسبق بما سيثار ضده من اعتراضات، وسواء وافقه الناس أو خالفوه فلا يمكن وصف عمله بالقصور. وغاية ما يقال إنه اختلاف في الاجتهاد ووجهات النظر ونرجو له أجر المجتهد إن أخطأ.

ـ فالباحث أثبت النقاط التالية:

1 ـ (لقد حاول أهل الكتاب جهدهم ـ لما تبين لهم انتقال النبوة منهم إلى بني إسماعيل ـ أن يطمسوا معالم البشارات بالرسول ﷺ في كتبهم) ص 13 و (إن مسيرة التحريف لهذه الكتب تجري على قدم وساق كلما تنبه القوم إلى أمر لا يسير وفق هواهم سارعوا إلى حذفه)

2 ـ يرى الباحث (أن استخراج البشارة به ﷺ من كتب غير المسلمين أمر تكون الحجة به أكثر إلزاماً لهم، بغض النظر عن كون هذه الكتب قد حرفت، فالتحريف لم يشملها كلها، وإلا لما استشهد رسول الله بالتوراة ـ مع علمه بتحريفها ـ في واقعة زانية أهل الكتاب) ص 16.

ذلكم هو مجمل ما احتواه هذا الكتاب باختصار جد شديد. ونظراً لما للموضوع من أهمية أحببت أن أشير إلى ما دار بخاطري وأنا أقرأ هذا الكتاب مكتفياً بعينات مما استوقفني، لأن مناقشة كل نقطة على حدة تحتاج إلى جهد كبير ووقت طويل.

وهذه الأمثلة القليلة تغني عن كثير، راجياً من الله التوفيق والهداية.

يجب أن نعلم:

أ ـ أن الكتاب المقدس عند اليهود والنصارى تعرض للتحريف والتغيير لأسباب كثيرة منها ما أشار إليه الباحث في الفقرة السابقة رقم(1).

ومنها ما نشأ عن نسيان النص وتطاول الزمن عليه، وتعرض أتباعه إلى حرب لا هوادة فيها من أباطرة الوثنية.

وإن كنا سنتهم بالتعصب إذا استشهدنا بأقوال المسلمين في هذا الشأن فإننا سنكون أكثر التزاماً بالإنصاف إذا ما رجعنا إلى كتابات علمائهم.

فالدكتور: فرانك جيبلين يقول: ـ (. . فقد اشترك جملة كتاب في كتابته ـ الكتاب المقدس ـ وقد بلغ هؤلاء نحو 40 رجلاً بعضهم معروف لدينا، والبعض الآخر غير معروف. فمثلاً موسى، وداود، وسليمان، ويوحنا، ويطرس هم أشهر من نار على علم، بينما عوبديا، وملاخي وصفنيا، وحبقوق لا نعرف عنهم شيئاً).

ويقول: (. . . أما كتابته فقد استغرقت ما يقرب من 1500 سنة).

ويعترف هذا الكاتب بقوله: (. . وهناك من أسفار العهد القديم ما لا نعرف له كاتباً حقيقياً، وكل ما نقدر عليه هو أن نخمن اسم كاتب هذه الأسفار وهي: سفر القضاة وراعوت، واستير، وصموئيل الأول والثاني، والملوك الأول والثاني، وأخبار الأيام الأول والثاني)[1].

ويقول عريان بطرس: إن الذين اشتركوا في كتابته (كانوا مختلفين في الثقافة متباينين في الأعمال التي كانوا يمارسونها في البلاد التي عاشوا بها، وقد كانت كتابتهم تحت ظروف مختلفة متعددة من دينية وسياسية واجتماعية.

فمنهم الملك كداود وسليمان، وراعي الغنم كعاموس، والكاهن كزكريا، والنبي كصموئيل وأشعيا، والمتشرع كموسى، والقائد كيشوع، وصياد السمك كبطرس ويوحنا، والفيلسوف كبولس، والرسول والطبيب كلوقا، ومحصل الضرائب كمتى العشار) [2].

هذه الظروف التي اكتنفت توثيق نص الكتاب بقسميه القديم والجديد تجعلنا نحن المسلمين نفهم كيف حصل التحريف بقصد أو غير قصد.

إننا نجزم بأن الكتاب قد حرف ودخلته تصورات وثنية أشير إلى أمثلة منها:

1 ـ يصور كتاب التوراة الله سبحانه وتعالى مثيلاً للبشر له أبناء عشقوا بنات البشر فدخلوا بهن، ومن ذريتهم الجبابرة (أنظر سفر التكوين الإصحاح 6 الفقرات 1 ـ 5) ويخاطب أحد كتابه اليهود بقوله: و (أنتم أبناء للرب إلهكم) تثنية 14/ 1.

2 ـ وفي الأصحاح 12 من السفر نفسه الفقرات 12 وما بعدها حتى 24 يصور كتاب التوراة الباري جل شأنه جاهلاً لا يعرف بيت المصري من

---

(1) استكشاف كتاب الكتب تأليف الدكتور فرانك جيبلين، ترجمة عريان بطرس ص 8، 9 ط مطبعة النيل المسيحية بالمناخ بمصر سنة 1937 م.

(2) مقدمة المصدر السابق ص (ز) وما بعدها.

الإسرائيلي إلا إذا وجد علامة من الدم على عتبة الدار.

وتلك صفة أليق بالكلاب منها بصفات الله سبحانه وتعالى.

3 ـ وجاء في السفر نفسه الأصحاح 31 الفقرات 24 حتى 32 أن الله سبحانه وتعالى ظهر ليعقوب في البرية وتصارع معه، ولم يفلت من يد يعقوب إلا بعد أن ضربه على حق فخذه، لذلك لا يأكل اليهود عرق النسا!.

أيصح الاعتماد ـ في مسألة دينية ـ على كتاب يصف الله بهذا الجهل والعجز؟!.

ب ـ أعود لتوضيح ما أشار إليه الباحث في كتابه (ص 13 و 25) وهو تحريفهم لما له علاقة بإسماعيل وذريته.

والذي يلاحظه المتأمل هو أن كُتَّاب التوراة تناولوا موضوع إبراهيم عليه السلام وذريته منساقين بروح التعصب والغيرة التي تحكم العلاقة بين بني إسماعيل وبني إسحاق، وسجلوا بحماس قول سارة لإبراهيم: (اطرد هذه الجارية وابنها، لأن ابن الجارية لا يرث مع ابني) [تكوين 21/9 ـ 11].

وهذا القرار الذي أملته الغيرة هو الذي جعل كُتَّاب التوراة يتلاعبون بمسألة أرض الميعاد، وهي بيت القصيد ومستمسك اليهود في كل العصور.

وأول إشارة إليها نجدها حينما اجتاز إبراهيم عليه السلام أرض الكنعانيين فظهر له الرب وقال له: (لِنَسْلِك أُعطي هذه الأرض) [تكوين 12/7]

ونلاحظ هنا أمرين:

الأول: أن الوارث نسل إبراهيم دون الإشارة إلى إسحاق أو إسماعيل.

الثاني: أن الأرض هنا ذكرت بصفة عامة دون تحديد للمساحة. ولكن ظروف توثيق النص وتدخل كثير من الكُتَّاب والرواة وتطاول الزمن هي التي جعلت كتاب التوراة يحوزون هذه الأرض وفقاً لما تمليه الظروف المتاحة، فإذا كان الكاتب محاطاً بعوامل ضاغطة اكتفى بإثبات الحق فقط ولو بجزء قليل، وإذا ما أحس غيره بضعف جيران الأرض أو مالكيها وسع من حدودها.

وهذه إشارات للتلاعب بالنصوص:

1 ـ في التكوين 13/ 13 ـ 18 تحدد الأرض بأنها مد البصر في جميع الاتجاهات وأنها لنسل إبراهيم الذي سيكون كتراب الأرض كثرة.

2 ـ في التكوين 15/ 18 في ذلك اليوم قطع الرب مع إبراهيم ميثاقاً قائلاً: لنَسْلِك أُعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات)؛ وهذه المساحة أكثر من مد البصر بكل تأكيد.

3 ـ في الإصحاح 26 من السفر نفسه ينقل كُتَّاب التوراة العهد من ذرية إبراهيم كما وردت في النصوص السابقة إلى إسحاق ونسله قائلاً له: (وأفي بالقسم الذي أقسمت لإبراهيم أبيك) ولا بأس من أن يغير الله قسمه لصالح بني إسحاق!

4 ـ وتعمد الكاتب التجهيل بالحدود (جميع هذه البلاد) اشتعلت فتنة عائلية داخل بيت إسحاق بين عيسو الولد الأكبر ويعقوب، وانضمت الأم إلى الولد الأصغر ودبرت حيلة ليأخذ بها يعقوب بركة إسحاق الذي كف بصره من أخيه صاحب الحق.

انظر سفر التكوين الإصحاح 27/ 1 ـ 46.

5 ـ وحينما بدأ كُتَّاب التوراة في نقل ملكية الأرض من بني عيسو إلى بني يعقوب بدؤوا يمسون المسألة بحذر شديد لأن الأحقية مبنية على بركة مسروقة من صاحب حق لا زال حياً وأمهما واحدة.

وقال الرب ليعقوب: (أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحاق والأرض التي أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك) [تكوين 28/ 13 ـ 15].

فالكتاب يجرب في إثبات الحق ـ موضع الاضطجاع ـ أما المساحة فتترك للزمن المناسب.

6 ـ يأتي الزمن المناسب ويعيد كُتَّاب التوراة العهد مع يعقوب (الأرض التي أعطيت إبراهيم وإسحاق لك أعطيها، ولنسلك من بعدك أعطي الأرض). [تكوين 35/ 12].

ففي الزمن المناسب عمم الكاتب المسألة وجعل أي أرض أعطاها الرب لإبراهيم أو إسحاق هي ليعقوب ونسله.

7 ـ وتأتي ظروف أكثر مناسبة لوضع حدود أكثر مرونة قابلة للادعاء بأن المساحة أكثر مما يعترف به.

ففي آخر أيام موسى عليه السلام (أراه الرب جميع الأرض من جلعاد إلى دان وجميع نفتالي، وأرض أفرايم ومنسى وجميع أرض يهودا إلى البحر الغربي والجنوب، والدائرة بقعة أريحا مدينة النخيل إلى صوغر، وقال له الرب هذه هي الأرض التي أقسمت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب قائلاً لنسلك أعطيها) [سفر التثنية 34/ 1 ـ 5].

ح ـ يرى الباحث: (في ص 16)

أن استخراج البشارة به ﷺ من كتب غير المسلمين أمر تكون الحجة به أكثر إلزاماً لهم، بغض النظر عنْ كون هذه الكتب قد حرفت، فالتحريف لم يشملها كلها، وإلا لما استشهد رسول الله ﷺ بالتوراة ـ مع علمه بتحريفها ـ في واقعة زانية أهل الكتاب)

وهذه الفقرة تشير إلى أمرين:

الأول: إلزامهم بالحجة من كتبهم.

الثاني: أن التحريف لم يشملها كلها.

ولننظر في الأمرين:

أما الأول فهو أصل لن يتحقق لأن ما سيقيمه هذا المؤتمر من حجج إمّا أن تكون حججاً مظنونة وقد سبق لعلمائهم أن فسروها بما يتفق وأهواءهم، وإمّا أن تكون متعلقةً بحجج حرفها كُتّاب أسفارهم خلال العصور ولهذا فلن يعترف أحد بوجودها. والدليل على ذلك قوله تعالى:

﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك، وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض، ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين﴾ [145 البقرة].

وقوله تعالى: ﴿**الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وإنّ فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون**﴾ [البقرة 146].

وإنني أذكر بما كتبه القس إبراهيم لوقا حول محمد ﷺ في الكتاب المقدس[3] ليرى الباحث قيمة التعلق بهذا المشروع.

وعلى الرغم من الأسلوب العلمي الذي كتب به البروفسور عبد الأحد داود التفسير الصحيح (للبارقليط) الواردة في الكتاب المقدس (إنجيل يوحنا) 16/14 اعتماداً على دراسات لغوية معمقة[4] وانتهى بها إلى البشارة بمحمد فإن معجم اللاهوت الكتابي يرى أن تفسيرها بالمعنى تفسير خاطىء كما يرى عبد الأحد داود.

ولكنه يفسرها بالمحامي أو الشفيع ويراد به يسوع أو الروح القدس الذي يحقق حضور يسوع فعلياً من حيث هو الشاهد أو المدافع عنه بين المؤمنين[5].

ويأتي الدكتور منير خوام ليضع كتاباً باسم (المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية) ويلاحظ أنه من أوسع رجال الدين المسيحي المعاصرين إطلاعاً على الفكر الإسلامي.

ويصنف كل من يكتب بتجرد من وجهة نظرنا نحن المسلمين من الكتاب المسيحيين بأنهم (من الملاحدة أو اللامبالين بالدين أو من البروتستانتيين أو من الكهنة والعلمانيين الجاحدين الذين دخلوا الإسلام، كما أنهم - يعني المسلمين - يستشهدون بالكتاب المسيحيين الذين مدحوا محمداً أو الدين الإسلامي[6].

وقد عد في الهامش كثيراً من الكتاب الذين نطقوا بكلمة الحق كما نراها

---

(3) المسيحية في الكتاب المقدس ص 61 وما بعدها الطبعة العربية في THE GOOD WAY RIKON\ SWITZERLAND.

(4) انظر محمد في الكتاب المقدس ترجمة فهمي شما/ ص 207 وما بعدها ط 1/ 1405 هـ رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر.

(5) ص 142 ط دار المشرق بيروت 1986 م.

(6) ص 32 وما بعدها ط مؤسسة خليفة للطباعة بيروت 1/ 1983 م.

ومن جملة هؤلاء عبد الأحد داود.

كما أن البشارات التي يسعى الباحث إلى نشرها وتأكيد شيوعها بين الناس قد سبق علماء اليهود والنصارى إلى تفسيرها بما يتفق ومعتقداتهم.

ومن ذلك ما توصل إليه الباحث من البشارة بإسماعيل عليه السلام فقد شرحها فرانك جيبلين ضمن مباركة إبراهيم بأن المقصود منها عيسى عليه السلام[7].

فهل نتصور محو التراث الديني لدى أهل الكتاب لنقنعهم بفهمنا؟!.

أما الثاني:

وهو قوله إن التحريف لم يشملها كلها ـ فإنني أذكر الباحث بالآتي ـ:

1 ـ أنه اعترف بتحريفهم المستمر كما ذكر في (ص 13 و 25) كما سبق. ومن المتفق عليه في ثقافتنا الإسلامية أن الدليل إذا لحقه الاحتمال بطل به الاستدلال.

2 ـ سبق أن رأينا نماذج من التصور الوثني في أسفار التوراة، كما أن العهد القديم مليء بتوبيخ اليهود على اتباعهم لآلهة وثنية ومنها عبادتهم للحية التي صنعها لهم موسى حينما كثرت عليهم الحيات في برية سيناء.

3 ـ أنَّ التحريف تعلق بإنكار البركة لإسماعيل وذريته بدليل إنكار حقه في إرث الأرض كما سبق أن رأينا.

4 ـ أننا لا ننكر أن بعض الوصايا والأحكام التشريعية هي مما بقي من شريعة موسى عليه السلام وكمثال على هذا سفر الخروج 20/ 12 ـ 18 و 23 و 23/ 1 ـ 10.

والمحرمات من النساء انظر اللاويين 18/ 6 ـ 18 إلى غير ذلك.

وأحسب أن عدم تبديلهم لنصوص التشريعات الواردة في شكل قوانين كانت قد أصبحت صورة من المتعارف عليه في رسم العلاقة بين الأفراد وعلى

(7) استكشاف كتاب الكتب ص 98 وما بعدها.

الأخص الأمور المتعلقة بالعرض، فالباقي من التعاليم المحتملة للصحة هي بعض الوصايا والتشريعات التي أخذت مأخذ العادة.

5 ـ والحديث الذي تمسك به الباحث هو حادثة حال، ذلك أن اليهود أرادوا أن يحتكموا إلى النبي ﷺ هروباً من تطبيق شريعتهم، وحينما سألهم عنها قالوا له نحممهما ثم نجلدهما، والرسول أراد أن يطبق عليهما الرجم وفقاً لنص شريعتهما لأن ذلك أقسى من حيث العقوبة وأفحم من حيث الحجة[8].

ولا توجد في الحديث إشارة من بعيد ولا من قريب إلى الحكم بصحة هذا الحد حتى يقال إنه استشهد بالتوراة.

إنهم يصرون على البقاء على دينهم ويخفون أحكامه ويتعللون بتقليد حكم السلطة القائمة، ولكن الرسول ﷺ علم بحيلتهم بوحي من الله أو بتذكير ممن أسلم منهم كعبد الله بن سلام، فعاملهم بنقيض مقصودهم؛

لذلك: أرى أن عبارة الباحث غير لائقة في حق رسول الله ﷺ، ولا تعبر عن فهم سليم للحديث.

الرسول يعلمنا:

قال الله تعالى: ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً**﴾ [الأحزاب 21]، ونحن في هذا الموضوع لا نعالج أمراً جدت به الحياة المتغيرة المتطورة وإنما نبحث موضوعاً قديماً عاش مع الدعوة الإسلامية زمن الرسول ﷺ وصحابته الأخيار، فماذا كان موقف الرسول من كتب السابقين وبماذا زودنا؟.

1 ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: (لا

---

(8) انظر فتح الباري/ 8/ 224 الحديث 4556 ط دار الفكر. وسنن أبي داود/ 4/ 153 الحديث رقم 4446 ط دار أحياء السنة.

وانظر شرح الزرقاني على الموطأ/ 5/ 80 بتحقيق إبراهيم عطوة عوض ط مصطفى الحلبي ط 1/ 1962 م.

تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالله وما أنزل. .) الآية[9].

2 ـ عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: (أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى رسول الله ﷺ بنسخة من التوراة فقال: يا رسول الله هذه نسخة من التوراة؛ فسكت، فجعل يقرأ، ووجه رسول الله ﷺ يتغير، فقال أبو بكر: ثكلتك الثواكل، ما ترى ما بوجه رسول الله ﷺ؟.

فنظر عمر في وجه رسول الله ﷺ فقال: أعوذ بالله من غضب الله وغضب الرسول، رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً؛ فقال رسول الله ﷺ: (والذي نفسي بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حياً وأدرك نبوتي لاتبعني)[10].

3 ـ وعن جابر أيضاً أن عمر بن الخطاب أتى بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب فقرأه على النبي ﷺ فغضب وقال: أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ ـ يعني أمتحيرون أنتم في الإسلام؟ ـ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى كان حياً ما وسعه إلا أن يتبعني)[11].

ويقول الإمام ابن تيمية متابعاً التعليق على هذا الحديث (ولهذا كان الصحابة ينهون عن اتباع كتب غير القرآن. وعمر انتفع بهذا حتى إنه لما فتحت الإسكندرية وجدت فيها كتب كثيرة من كتب الروم، فكتبوا فيها إلى عمر فأمر بها أن تحرق، وقال: حسبنا كتاب الله) وساق الإمام أيضاً معاقبة عمر بن الخطاب للذي انتسخ كتاب دانيال وقال له: (اذهب فامحه بالحميم والصوف الأبيض، ولا تقرأه ولا تقرئه أحداً من الناس[12].

---

(9) فتح الباري 8/ 170 الحديث 4485.

(10) انظر سنن الدارمي حـ 1 ص 115 وما بعدها ط دار الكتب العلمية.

(11) مسند الإمام أحمد بن حنبل/ 3/ 387 ط المكتب الإسلامي ودار صادر/ بيروت.

(12) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية المجلد 17 ص 41 ط مكتبة المعارف بالرباط على نفقة الملك خالد. رحمه الله.

منهج يثير جدلاً:

سبقت الإشارة إلى أن الباحث يستهدف مخاطبة غير المسلمين بهذا المؤتمر المقترح وما ينتج عنه من أبحاث ونتائج وتوصيات.

ومن أجل ذلك نحب أن يكون منهجه بعيداً عن المآخذ وجوانب الضعف.

أما نحن المسلمين فلا حاجة لنا بهذه الكتب وبشاراتها لأننا لا نتوقع مناجم الذهب وسط أكوام التبن.

ومن المآخذ التي لاحظتها على الباحث مايلي:

أن الباحث وجه الدارسين إلى تصحيحات وترجمات وفهم لنصوص الكتاب المقدس تخالف الترجمات المعتمدة لدى اليهود والنصارى.

ومحاورة أهل الكتاب بهذه النصوص لا تقنعهم ولا تكون حجة عليهم.

لذلك أعتقد أن ما أضافه تحت عنوان (بعض فقرات النص كما وردت في كتابات بعض علماء المسلمين) غير مجد في مجال المحاورة والجدل.

وكمثال على ذلك ما ذكره في ص 36 وما بعدها حيث استشهد بسفر التكوين 16/ 1 ـ 12.

واحتوى النص على الفقرات التالية:

أ ـ النص يقول عن إسماعيل: (إنه يكون إنساناً وحشياً) وينقل عن ابن تيمية قوله: (وولدك يكون وحي الناس).

ب ـ النص يقول: (يده على كل واحد ويد كل واحد عليه) وينقل عن ابن القيم: (وتكون يده على الكل ويد الكل مبسوطة إليه بالخضوع).

د ـ النص يقول: (وأمام جميع إخوته يسكن) وينقل عن تفسير الرازي: (وهو يشكر على رغم جميع إخوته).

هـ ـ ذكر تصحيحاً آخر للفقرة (أ) السابقة (وهو يكون إنساناً وحشياً) وهذا التصحيح ترجمة من البرهانالصريح لأحمد أفندي الترجمان، بأن وحشياً

صحتها برياً، وإن هذه الكلمة تأتي بمعنى (مثمر) ورأى المعنى الأخير ملزماً.

وحينما أجمل النقاط التي ينبني عيها البحث المنتظر سأل عن التحريف الذي دخل النص وأين موضعه؟.

بالإضافة إلى الأسئلة التالية:

- ما معنى إنساناً وحشياً؟.

- ما معنى يده على كل واحد، ويد كل واحدٍ عليه؟ والمدهش حقاً هو أن الباحث نسي أنه يتعامل مع باحثين وعلماء، وتحول إلى مدرس في مدرسة ابتدائية!.

وأنا لا أشك في أن بعض الباحثين سيسيرون خلف ما ذكره علماء السلف الذين لم يبينوا لنا الترجمة التي نقلوا منها حتى نثبت لأهل الكتاب أنهم مستمرون في التحريف، والقس إبراهيم لوقا في كتابه المشار إليه سابقاً يتحدى بأدلة قوية مؤكداً أن التحريف اللفظي لم يحصل بعد عهد المسيح، وإذا عجزنا عن إثبات تحريفهم للنص فسيثبتون التحريف فعلاً ولكن بأيدي المسلمين!.

2 - ذكر الباحث فهم العلماء المسلمين للنص وعدّه فهماً ملزماً على الرغم من أنه ناتج عن تعديل ابن القيم وليس ناتجاً عن النص المعتمد لديهم حيث قال: (إن هذه البشارة تحققت ببعثة محمد ﷺ، لأن إسماعيل وولده لم يكونوا متصرفين في معظم الدنيا حيث فتح المسلمون المشارق والمغارب، ودانت لهم الأمم بالطاعة).

أقول:

وهذا يستقيم إذا سلم لنا الخصم أن النص في التوراة هو: (وتكون يده مبسوطة على الكل ويد الكل مبسوطة إليه بالخضوع) وليس ما يقرأ في كتابهم الآن.

وأورد الباحث على هذا النص شبهة أوردها أهل الكتاب فقال:

(ذهب أهل الكتاب في تفسير البشارة إلى القول أنها بشارة بملكه ﷺ وظهوره وليس بنبوته).

والذي يؤخذ عليه أنه أهمل النص على المصدر الذي نقل منه هذا الاعتراض حتى نعرف أنهم سلموا بأن المراد بها محمد ولو بوصفه ملكاً، ومسألة النبوة نبحثها حتى في موقف آخر.

لأن الذي عرفناه فعلاً هو تفسير فرانك جيبلين لها بأن المراد بها هو السيد المسيح عليه السلام كما سبق. ولا داعي للوقوف مع ترجمات أسلافنا رحمهم الله لأنها لن تكون مقبولة من خصم لا يؤمن بها.

وإذا نظرنا لنص سفر التكوين الذي استدل الباحث به نظرة محايدة، آخذين في الحسبان أنه من وضع إنسان يصور انعكاس العلاقة بين بني العلات من جهة، ونتيجة ما يمليه التصارع الديني والعرقي من جهة ثانية، لفهمنا أن هذه الكلمات لها دلالتها المقصودة ولا فائدة ولا داعي لتلك الإضافات والتحويرات الواردة في نصوص أسلافنا.

فكاتب السفر يقول: إن إسماعيل ـ عليه السلام ـ إنسان بدوي جاف، فيه شدة وغلظة، دائم الصراع والتنازع، لا يقبل دخيلاً معه، ولا يقبله الآخرون.

وسكناه أمام إخوته، يمكن تصورها بمعرفة الواقع فعلاً حيث كان بمكة وما حولها، وبنو إسحاق في جزء من فلسطين.

3 ـ في البشارة الرابعة ص 51 وما بعدها.

يذكر الباحث أن الذبيح هو إسماعيل بنص القرآن، ويسوق هذه المسألة في يقين لا لبس فيه.

ولأن هذا الكتاب هو دليل للباحثين فكان ينبغي التزام الدقة والأمانة العلمية، وإعطاء المعلومة ما تستحق دون تهويل ومبالغة، ولا بأس بعد ذلك من ترجيح ما يؤمن به الباحث.

والمسألة من القضايا الخلافية منذ زمن الصحابة، رضوان الله عليهم أجمعين.

فقد ذهب عمر، وعلي، والعباس، وابن مسعود، وكعب الأحبار،

وقتادة، وسعيد بن جبير، ومسروق، وعكرمة والزهري، والسدي، ومقاتل إلى أن الذبيح إسحاق.

وذهب ابن عباس، وابن عمر، وسعيد بن المسيب، والحسن، والشعبي، ومجاهد، والكلبي إلى أن الذبيح إسماعيل[13].

وقد سبق لي أن كتبت بحثاً عن إبراهيم الخليل أثبتت فيه أن الذبيح إسماعيل، ولكن الترجيح شيء، وإغفال الرأي المقابل شيء آخر[14].

4 ـ من المعلوم المتفق عليه عند المسلمين وغيرهم أن نصوص العهدين القديم والجديد ليست هي النص الحرفي الموحى به من الله سبحانه وتعالى حتى بالنسبة لأكثر الناس إيماناً بصحتها.

فالمقروء بأيدي الناس هو رواية أتباع موسى وعيسى في عصور مختلفة متباعدة، فضلاً عن أن هذين الكتابين قد تنقلا بين العبرية والآرامية والسريانية واليونانية وأخيراً نقرأهما بالعربية. ويصعب التأكد الجازم من عدد الترجمات التي مرت بين النص العربي ونص الراوي الأول.

وهذا يجعلنا نستبعد مثل سؤال الباحث: لماذا قال عن إسحاق إنه سيكثر نسله وعن إسماعيل إنه سيكون أمة؟.

إن السؤال مهم لو كان نص العبارة من وحي الله سبحانه وتعالى، أما بعد الترجمة فلا معنى للبحث عن سر التعبير واستنتاج الأحكام من النظم البلاغي.

النتائج المتوقعة من هذا المؤتمر:

نحن المسلمين نؤمن بأن الله سبحانه وتعالى أخبرنا في القرآن الكريم بأن

---

(13) انظر العبر لابن خلدون جـ 2 ص 28 ط مؤسسة جمال بيروت 1979 م وتاريخ الطبري جـ 1ص 135 ط مؤسسة عز الدين بيروت 1985 م، وتفسير الفخر الرازي جـ 7 ص 105 ط المطبعة الخيرية مصر 1308 هـ.

(14) مجلة كلية الدعوة الإسلامية السنة 3/ 1986 ص 514.

عيسى عليه السلام قد بشر بمجيء محمد، قال تعالى: **﴿وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة، ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد، فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين﴾** [الصف 6].

ونحن مؤمنون بصدق هذا سواء وجدنا ذلك صريحاً في كتب اليهود والنصارى أم لم نجده، وسواء وافقونا على النصوص المحتملة (كالبرقليط) والفقرات الواردة في (سفر التثنية 18/ 15 ـ 20). أم لم يوافقوا، لأننا نعلم أيضاً أنهم بدلوا وغيروا في كتب الله.

وطرح هذا الموضوع للبحث سينتج عنه أحد احتمالات ثلاثة لا محالة وكل واحد منها له محاذيره.

الأول:

الالتزام بالترجمات المعتمدة عندهم فعلاً، التي يعترفون بأنها تعبير عن نسخ محتفظ بوضعها التشريعي والقانوني وليست من قبيل النسخ التي أنكرتها مؤتمراتهم الكنسية كإنجيل برنابا، وإنجيل بولس.

وهنا سيرفض النصارى بعض التفسيرات التي نتعلق بها وسترتفع أصوات مسلمة تؤكد أن هذه الكتب محرفة وأنها نصوص غير صحيحة.

وإذا ما تولت هيئة إسلامية كرابطة العالم الإسلامي في مؤتمر دولي التشهير بأن الكتب المقدسة محرفة فقد سقط جلباب الحياء ولن يتناول المستشرقون والمبشرون الطعن في القرآن الكريم بشيء من الحياء والمحافظة على مشاعر المسلمين محافظة على مصالحهم السياسية والاقتصادية كما هو واقع اليوم.

وقد وقع تحت يدي كتاب من سلسلة الهداية العدد الرابع باسم تعليقات على القرآن.

ويقول الناشرون في المقدمة أن هذه السلسلة جاءت رد فعل على كتابي: إظهار الحق، والسيف الحميدي الصقيل).

وهذا الكتاب فيه إساءات، وسوء أدب، وتهجم على القرآن الكريم

تجعل المسلم لا يحتمل مجرد قراءة ما جاء فيه، فإذا أضفنا إلى ما فيه من مغالطات ضعف أبنائنا في اللغة العربية وبعدهم عن الثقافة الإسلامية الصحيحة أدركنا خطورة هذه الكتب على النشء المسلم.

ولكن ظروف العصر جعلت هذا الكتاب مجهول المؤلف والناشر، والإشارة إلى صندوق البريد في أستراليا على الكتاب أحسب أنها تمويه غير صحيح.

وعدم ذكر اسم المؤلف والناشر يثير الشك في نفس القارىء، فلو كان ما فيه صحيحاً لما تنكر له مؤلفه. أما إذا فتحنا ملف قضية البحث في صحة هذه الكتب وأرجعناها للمرافعة من جديد فإننا سنفتح باباً من المهاترات التي نهانا الله عنها.

قال الله تعالى: **﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم، كذلك زينا لكل أمة عملهم، ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾**[الأنعام: 108].

إننا نكلف الأشياء ضد طباعها إذا كنا نظن بأننا سنقول لليهود والنصارى إنّ كتابكم قد بدل وغير، وإنّ كتابنا هو النص الوحيد الصحيح فاتبعوه، وأن هذه الدعوة ستكون لها استجابة، لأن المسألة قد حسمها القرآن الكريم وأن الله قد زين لكل أمة عملها ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة.

وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (قال رسول الله ﷺ: إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه قيل يا رسول الله: وكيف يلعن الرجل والديه؟. قال يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه).

قال ابن بطال: (هذا الحديث أصل في سد الذرائع، ويؤخذ منه أن من آل فعله إلى محرم يحرم عليه ذلك الفعل وإن لم يقصده ولم يقصد إلى ما يحرم[15].

---

(15) انظر فتح الباري/10/304 وما بعدها الحديث رقم 3795، وعارضة الأحوذي/8/97 ط دار الفكر.

الثاني:

البحث في متاحف العالم والمكتبات العامة والخاصة وصولاً إلى نص سليم لم يلحقه تحريف ولا إضافة بشرية، لأن ما ذكر في أسفار موسى من ذكر وفاته وموضع دفنه، وما ذكر في الأناجيل من ذكر صلب المسيح ودفنه وقيامته من قبره مسائل يستحيل أن تكون مما أنزله الله على الرسولين العظيمين، وأن هذا إضافات بشرية[16].

لو فعلنا هذا فلن نجد أحداً من اليهود والنصارى يستمع إلينا لأن اعتماد النصوص الدينية عندهم لا يتم إلا من مؤتمرات كنسية، ولذلك فهم يرفضون إنجيل برنابا وإنجيل بولس، ومحاولة إقناعهم بما أشار إليه ابن تيمية لن يقبل أيضاً لأن شيئاً من هذا تعرض له علماء عصر الإصلاح الديني في أثناء حركة مارتن لوثر وكالفن حيث قالوا إن قول التوراة: (فمات هناك موسى عبد الرّب في أرض مؤاب حسب قول الرب، ودفنه في الجواء في أرض مؤاب مقابل بيت فغور ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم) [سفر التثنية 34/ 5 ـ 6].

قالوا أن هذا النص يستحيل أن يكون مما كتب في عهد موسى أو حتى في عهد قريب منه. وهذا يؤكد أن العمل البشري استمر في التوراة زمناً طويلاً.

وعلى الرغم من وجاهة هذا الاعتراض فهل سلم به رجال الكنيسة المسيحية؟.

يقول ناشر سلسلة الهداية المشار إليها سابقاً: (ومن المؤسف أن هذه الهجومات نشأت بين بعض علماء الكتاب المقدس المنحرفين عن الحق في أوائل القرن التاسع عشر، وأطلقوا عليها اسم النقد العالي والنقد المنخفض، وقد رد رجال الدين المحافظين على هذه الكتابات، وفندوها، وأظهروا خطأها، ولم تعد تحظ بالاحترام في يومنا هذا).

---

(16) من أروع ما كتب في هذا الموضوع الفصل الذي كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر الفتاوى الكبرى جـ 13 ص 102 وما بعدها.

ولكن رجال الدين المسلمين لا زالوا يقتبسونها كأنها صحيحة، ولا زال بعض أساتذة الجامعات العربية في كليات الآداب يدرسونها دون أن يتيحوا لتلاميذهم فرصة الاطلاع على الردود التي تفندها)[17].

وكانت النتيجة نقداً للقرن المشار إليه.

الاحتمال الثالث:

أن يسلموا لنا بالتفسير والتأويل في النسخ المعتمدة لديهم بأن المراد (بمباركة نسل إبراهيم، وأن البرقليط) مراد بهما محمد ولكنهم سيطالبوننا بأن نعترف بما جاء في الكتابين لأن الحجة لا تتجزأ فلا يقال لهم آمنوا بفهمنا لهذه الفقرة لأنها تخدم عقيدتنا وكتابكم صحيح بالنسبة لها، بينما نحن نكفر بباقيه لأنه لا يناسبنا!.

إن جرينا وراء بشارة في نص مشكوك فيه، بل مقطوع بتحريفه ستجعلنا نبتلع السنارة مع الطعم الذي لا يسمن ولا يغني من جوع، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿**أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون**﴾ [العنكبوت: 51].

وماذا بعد:

وإذا كان ما سقته من تخوف قابلاً للنقاش فإن الأخطر منه هو المشار إليه في ص 18 من البحث في كتب الهندوس وص 411 عن كتب البراهمة والزراد شتيين.

ولا يظن ظان أنني أدعى علماً وفطنة أكثر من العقاد وأبي زهرة وغيرهما ممن ذكروا في الصفحة نفسها، ولا كان يزعجني أن يكتب الأستاذ الباحث كتاباً فيه رأيه الخاص، واجتهاده ولكنني أنبه إلى أن الفرق واضح بين اجتهاد شخص مهما كانت منزلته في العلم ومكانته في المجتمع، وبين مؤتمر قد يعقد في أشرف بقعة في الأرض وهي مكة المكرمة، ويحضره علماء من شتى بلدان

---

(17) المقدمة ص 3.

العالم الإسلامي وما يمكن أن يصدروه في هذا المؤتمر من قرارات وتوصيات تُعدُّ من قبيل الإجماع، وسيكون لها عند المسلمين قيمة واعتبار.

إن هذه الكتب وهذه المعتقدات كما أشار الباحث يحتمل أن تكون أصولها عقائد موحى بها من عند الله ولم يقصص علينا الله أمرها ويحتمل غير ذلك.

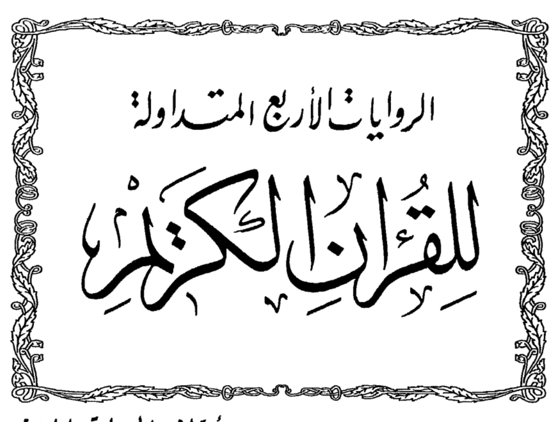
ولكن فتح الباب لوجود بشارة ولو لم يخبرنا القرآن بها، والتوسع في التقاطها لمجرد أن جذرها اللغوي يحمل معنى الحمد فالمراد أحمد، وأحمد هو محمد، إذن البشارة حاصلة، وإعلانها إلزام لأصحاب تلك العقائد بالتصديق بمحمد ولكنها بالتالي تعني الاعتراف بأن هذه الكتب منزلة من عند الله وأتباعها أهل كتاب، وبذلك يرفع الحظر الذي كان قائماً في مسألتي الزواج والطعام على الأقل.

وإن الحصول على هذا المكسب لصالح الوثنيين في آسيا وأفريقيا المتطلعين إلى خيرات الخليج والجزيرة العربية سيجعل عشرات البشارات تظهر لإشباع شهوة المسلمين وتحقيق مآرب الطامعين من هنا وهناك.

وأخشى ما أخشاه أن ينقلب هذا المؤتمر إلى ما يشبه مؤتمرات الكنائس التي تقرر الحلال والحرام وفقاً لمتطلبات بشرية عابرة.

إنني أضع هذه الخواطر بين يدي القائمين على هذا المشروع الخطير، عسى أن يكون في بعضها ما يستحق التأمل.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.



الأستاذ صالح عطية الحطماني
جامعة سبها

نزل القرآن الكريم على النبي ﷺ مفرقاً في أكثر من عشرين سنة، والنبي كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، لهذا فإنه اعتمد على الحفظ والاستذكار، فكان إذا جاءه جبريل بالآية أو مجموعة الآيات يحرص كل الحرص على حفظها، وكان لشدة حرصه على الحفظ يحرك لسانه عندما يتلقى القرآن من جبريل حتى نزل عليه قوله تعالى: ﴿**لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه**﴾[1].

ولأن النبي ﷺ كان أمياً فقد كان يخاف أن يفلت منه شيء من القرآن بالضياع أو النسيان، حتى تعهد الله تعالى له بعدم نسيانه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**سنقرئك فلا تنسى**﴾[2].

---

(1) سورة القيامة، الآية: 16.

(2) سورة الأعلى الآية 6.

إذا كانت هذه هي حال النبي ﷺ وهو قدوة المسلمين، فإن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لم تكن أحوالهم بأقل منه حرصاً على الحفظ للقرآن الكريم فكانوا كلما نزلت آية أو مجموعة من الآيات، يحفظونها في صدورهم، ويكتبونها بأمر النبي ﷺ على ما توافر لديهم من أدوات الكتابة.

ثم يعاد نزول تلك الآية أو مجموعة الآيات في شهر رمضان من كل سنة، حين كان جبريل يسمع من النبي كل ما نزل من القرآن الكريم قبل هذا العرض[3].

ويسمع الصحابة هذا النزول الذي يختلف قليلاً عما سمعوه في المرات السابقة فيحفظون هذا الاختلاف خير حفظ ويضبطونه حق الضبط.

وكان الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من قبائل عربية مختلفة، لها لهجات تختلف قليلاً فيما بينها في بعض الحالات النطقية كالمد والإمالة والهمز والتسهيل، إلى غير ذلك من الحالات، التي نجدها إلى اليوم باقية تميز كل قبيلة عربية عن الأخرى في النطق بالكلمات[4].

والنبي ﷺ أقر كل واحد من الصحابة في قراءته وفق لهجته لأن هذه الحالات النطقية لا تؤثر في نظم الآية أو معناها أو إعجازها.

لهذه الأسباب نشأ الاختلاف بين الصحابة في قراءة القرآن الكريم، والصحابة كانوا يعلمون بعضهم بعضاً آيات القرآن الكريم، من حضر نزول هذه الآية أو مجموعة الآيات يعلمها ويحفظها لمن لم يحضر، وكان هذا يقع بأمر النبي ﷺ وإرشاده[5].

فقد روى البخاري عن ابن إسحاق عن البراء قال: (أول من قدم علينا «يعني إلى المدينة» من أصحاب النبي ﷺ مصعب بن عمير، وابن أم مكتوم، فجعلا يقرئاننا القرآن، ثم جاء عمار وبلال، ولما فتح النبي ﷺ مكة ترك فيها

---

(3) انظر: مقدمتان في علوم القرآن ص 170 والقراءات القرآنية عبد الهادي الفضلي ص 106.
(4) نفس المصدر السابق ص 108.
(5) انظر المصدر السابق ص 14.

معاذ بن جبل ليعلم القرآن، وكان الرجل إذا هاجر إلى المدينة دفعه النبي ﷺ إلى رجل من الحفظة ليعلمه القرآن)[6]. حتى وجدت جماعة من الصحابة عرفوا بالقراء لقيامهم بمهمة إقراء القرآن وتحفيظه لغيرهم من الصحابة، قال الواقدي في كتاب (المغازي)[7]، عنهم: (وكان من الأنصار سبعون رجلاً شببة يسمون القراء) وقد قتل من هؤلاء القُرّاء في غزوة بئر معونة (3 هـ) وحدها سبعون رجلاً.

وبذلك فقد حفظ كل الصحابة القرآن، ما من صحابي إلا حفظ أجزاء من القرآن الكريم، وقد حفظ عدد كبير منهم القرآن كاملاً عن ظهر قلب في حياة النبي ﷺ[8] منهم: أبي بن كعب (ت 32 هـ) وعبد اللّه بن مسعود (ت 32 هـ) وأبو الدرداء وعويمر بن زيد (ت 32 هـ) وعثمان بن عفان (ت 35 هـ) وعلي بن أبي طالب (ت 40 هـ) وأبو موسى الأشعري (ت 44 هـ) وزيد بن ثابت (ت 45 هـ).

الأمر الذي جعل هؤلاء الحفاظ من الصحابة يتحولون بعد وفاة النبي ﷺ إلى أساتذة يرجع إليهم في حفظ القرآن الكريم، وقراء يُقرئون الناس في المساجد، وقد دامت هذه المرحلة إلى النصف الأول من القرن الهجري الأول، حيث توفي آخر هؤلاء الصحابة، وهو زيد بن ثابت سنة 45 هـ.

وعندما أراد عثمان بن عفان (ت 35 هـ) جمع كلمة الأمة على القراءات المتواترة ونبذ القراءات الشاذة، طلب المصحف المودع عند حفصة بنت عمر، زوج النبي ﷺ وهو المصحف الذي كتب في عهد أبي بكر الصديق سنة 12 هـ. فاستنسخ عثمان بن عفان من ذلك المصحف عدداً من المصاحف بعدد المدن الرئيسة في الدولة، وأرسل مع كل مصحف إماماً يوافق قراءة ذلك المصحف، فأبقى زيد بن ثابت يقرىء بمصحف المدينة، وأرسل عبد اللّه بن السائب (ت في حدود 70 هـ) إلى مكة، والمغيرة بن شهاب (ت 91 هـ) إلى

---

(6) تاريخ القرآن الزنجاني ص 25.

(7) كتاب المغازي الواقدي 2/ 397.

(8) معرفة القراء الذهبي ج 1 ص 39.

الشام، وعبد الرحمن السلمي (ت 73 هـ) إلى الكوفة، وعامر بن عبد القيس (ت 55 هـ) إلى البصرة[9]، وعلى هذا أخذت وجوه القراءة المختلفة تأخذ طرقها في الرواية ومساراتها في النقل[10].

وتفرق هؤلاء الصحابة وغيرهم في المدن الرئيسة في الدولة، فأخذ عنهم التابعون، ورحل إليهم المسلمون الجدد، يطلبون حفظ القرآن الكريم، فظهر من هؤلاء التابعين حفاظ في كل إقليم من أقاليم الدولة.

ونبغ في كل مدينة من المدن حفاظ تلقوا القرآن عن الصحابة الذين وفدوا إليهم وهم كما صنفهم ابن الجزري في كتابه (النشر «1») على الأقاليم:

1 ـ المدينة المنورة:

معاذ بن الحارث المعروف بمعاذ القارىء (ت 63 هـ)، وسعيد بن المسيب (ت 94 هـ)، وعروة بن الزبير (ت 103 هـ)، وعمر بن عبد العزيز (ت 101 هـ) وعطاء بن يسار (ت 103 هـ) وسالم بن عبد الله بن عمر (ت 106 هـ)، وسليمان بن يسار(ت 107 هـ)، ومسلم بن جندب(ت 110 هـ)، وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج (ت 117 هـ) ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت 124 هـ)، وزيد بن أسلم (ت 130 هـ).

2 ـ مكة المكرمة:

عبيد بن عمير (ت 74 هـ)، ومجاهد بن جبر (ت 103 هـ)، وطاووس بن كيسان (ت 106 هـ) وعطاء بن أبي رباح (ت 115 هـ) وعبد الله بن أبي مليكة (ت 117 هـ) وعكرمة مولى ابن عباس (ت 200 هـ).

3 ـ الكوفة:

عمرو بن شرحبيل (ت بعد 60 هـ)، وعلقمة بن قيس (ت 62 هـ)، ومسروق بن الأجدع (ت 63 هـ)، وعبيد بن عمرو السلماني (ت 72 هـ)، وأبو

---

(9) مناهل العرفان الزرقاني 12 ـ 412 ـ 416.

(10) القراءات القرآنية عبد الهادي الفضلي ص 21.

عبد الرحمن عبد اللّه بن حبيب السلمي (ت 74 هـ)، والأسود بن يزيد النخعي (ت 75 هـ)، وعمرو بن ميمون (ت 75 هـ)، وعبيد بن فضلة (ت حدود 75 هـ)، وزيد بن حبيش (ت 72 هـ)، والربيع بن خيثم (ت قبل 90 هـ)، وسعيد بن جبير (ت 95 هـ)، وعامر الشعبي (ت 105 هـ).

4 ـ البصرة:

عامر بن عبد القيس (ت حوالي 55 هـ)، وأبو العالية رفيع بن مهران الرياحي (ت 90 هـ)، ويحيى بن يعمر العدواني (ت 90 هـ)، ونصر بن عاصم الليثي (ت 100 هـ)، وأبو رجاء العطاردي (ت 105 هـ)، والحسن البصري (ت 110 هـ)، ومحمد بن سيرين (ت 110 هـ) وقتادة بن دعامة (ت 117 هـ)، ومعاذ بن معاذ العنبري (ت 196 هـ).

5 ـ الشام:

المغيرة بن أبي شهاب المخزومي (ت 91 هـ)، وخليفة بن سعد.

ثم أخذ تابعوا التابعين القرآن الكريم عرضاً وحفظاً عن هؤلاء التابعين في كل إقليم ومدينة، فظهر من تابعي التابعين قوم تجردوا للقراءة والأخذ، واعتنوا بضبط القراءات أتم اعتناء حتى صاروا في ذلك أئمة يقتدى بهم، ويرحل إليهم، ويؤخذ عنهم، أجمع أهل بلدهم، على تلقي قراءاتهم بالقبول، ولم يختلف عليهم منها اثنان، ولتصديهم للقراءة نسبت إليهم[11] وكان منهم:

1 ـ في المدينة:

أبو جعفر يزيد بن القعقاع (ت 130 هـ)، وشيبة بن نصّاح (ت 130 هـ)، ونافع بن أبي نعيم (ت 169 هـ).

2 ـ في مكة:

عبد اللّه بن كثير (ت 120 هـ)، وحميد بن قيس الأعرج (ت 130 هـ)، ومحمد بن محيصن (ت 123 هـ).

---

(11) انظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري ج 1 ص 8 ـ 9.

3 ـ في الكوفة:

يحيى بن وثاب (ت 103 هـ)، وعاصم بن أبي النجود (ت 129 هـ) وسليمان الأعمش (ت 148 هـ)، وحمزة بن حبيب الزيات (ت 156 هـ)، والكسائي (ت 189 هـ).

4 ـ في البصرة:

عبد اللّه بن أبي إسحاق (ت 129 هـ)، وعيسى بن عمر (ت 149 هـ)، وأبو عمرو بن العلاء (ت 154 هـ)، وعاصم الجحدري (ت 128 هـ)، ويعقوب الحضرمي (ت 205 هـ).

5 ـ في الشام:

عبد اللّه بن عامر (ت 118 هـ)، وعطية بن قيس الكلابي (ت 121 هـ)، ويحيى بن الحارث الذماري (ت 145 هـ)، وشريح بن يزيد الحضرمي (ت 203 هـ).

وعن هؤلاء القراء أخذ الناس القرآن الكريم مشافهة وسماعاً فسمي تلاميذهم في الاصطلاح بالرواة.

غير أن الرواة عن هؤلاء القراء كانوا كثيرين في القرنين الثاني والثالث، فأراد الناس في القرن الرابع أن يقتصروا من هذه القراءات المتواترة على ما يسهل حفظه، وتنضبط القراءة به، فنظروا إلى كل إمام مشهور بالثقة والأمانة، وحسن الدين، وكمال العلم، قد طال عمره واشتهر أمره، وأجمع عليه أهل عصره في العدالة والثقة، فأفردوا من كل إقليم أو مدينة إماماً[12].

فألف أبو بكر بن مجاهد (ت 324 هـ) كتابه (السبعة في القراءات) الذي جمع فيه سبع قراءات لسبعة من القراء، اختارهم من الأقاليم والمدن، فاختار من قراء البصرة أبا عمرو بن العلاء، واختار من قراء الكوفة حمزة وعاصماً والكسائي، واختار من قراء مكة ابن كثير، واختار من قراء الشام عبد اللّه بن

---

(12) انظر الإبانة مكي بن أبي طالب ص 97.

عامر، ومن قراء المدينة اختار نافعاً.

واختار لكل قارىء من هؤلاء القراء السبعة راويين من رواته، فاختار من رواة أبي عمرو بن العلاء الراويين الدوري (ت 250 هـ) والسوسي (ت 260 هـ)، واختار من رواة حمزة بن حبيب الزيات الرّاويَيْن خلف بن هشام البزار (ت 229 هـ)، وخلاد بن خالد (ت 220 هـ).

واختار من رواة عاصم بن أبي النجود الراويين شعبة (ت 194 هـ) وحفصاً (ت 190 هـ)، واختار من رواة الكسائي الراويين الدوري (ت 250 هـ) والليث بن خالد (ت 240 هـ)، واختار من رواة ابن كثير الراويين قنبلاً (ت 280 هـ) والبزي (ت 240 هـ)، واختار لابن عامر الراويين ابن ذكوان (ت 242 هـ) وابن عمار (ت 245 هـ)، واختار لنافع الراويين قالون (ت 220 هـ) وورش (ت 197 هـ).

ونظراً لما تمتع به هؤلاء القراء ورواتهم من جودة الحفظ، وحسن الضبط، وقوة الإتقان، فإن القراءات إذا ذكرت نسبت إليهم وإذا سميت قرنت بأسمائهم، فيقال قراءة نافع، وقراءة عاصم، غير أن هذه النسبة، هي نسبة إضافة واختيار، وليست نسبة إيجاد واختراع، فهم قد تلقوا هذه القراءات بأدق تفاصيلها عمن سبقهم[13] فالقراءة سنة متبعة يأخذها اللاحق عن السابق.

فنافع - مثلاً - قرأ على سبعين من التابعين، فاختار مما قرأه ورواه عنهم ما اتفق عليه اثنان وترك ما سواه وهكذا سائر القراء[14].

وتوالت الكتب المؤلفة في القراءات بعد ابن مجاهد، فألف ابن الجزري (ت 833 هـ) كتابه المشهور (النشر في القراءات العشر) جمع فيه عشر قراءات لعشرة من القراء هم السبعة المتقدم ذكرهم وزاد عليهم ثلاثة قراء فجعل خلف ابن هشام البزار قارئاً، وهو أحد رواة حمزة بن حبيب الزيات، وأضاف يعقوب أبا إسحاق الحضرمي (ت 205 هـ) وأبا جعفر يزيد بن القعقاع (ت 130

(13) انظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري ج 1 ص 52.

(14) القراءات القرآنية عبد الهادي الفضلي ص 119.

واختار لهؤلاء القراء الثلاثة راويين لكل واحد منهم.

واستمرت الأقاليم الإسلامية تقرأ بهذه القراءات، كل إقليم يقرأ بالقراءة التي اشتهرت فيه، غير أن ذلك لم يدم طويلاً، فذكر ابن الجزري - بعد قوله أن الشام كانت تقرأ بقراءة ابن عامر إلى حدود الخمسمائة - بأنهم تركوا قراءة ابن عامر وانتقلوا إلى قراءة أبي عمرو لأن شخصاً قدم من أهل العراق، وكان يقرىء الناس بالجامع الأموي على قراءة أبي عمرو سنين[15].

لهذا السبب فإن القراءات القرآنية ظلت تنتقل بين الأقاليم الإسلامية، لا تحدها حدود، ولا توقفها قيود، والمسلمون كلهم مجمعون على أن كل هذه القراءات منقولة بالتواتر من جيل إلى جيل، حتى يصل سندها إلى رسول الله ﷺ. وفي هذا الانتقال كانت القراءة تطغى وتسود في أقاليم عدة، بينما يضمحل انتشار قراءة أخرى، حتى لم يبق من يقرأ بها.

وهذا ما نجده اليوم في العالم الإسلامي، حيث إنّ هذه القراءات العشر، برواتها العشرين، لم يبق منها اليوم إلا أربع روايات، يقرأ المسلمون بها في مشارق الأرض ومغاربها، ويطبعون عليها مصاحفهم، وهي كما يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، في مقدمة تفسيره[16] (التحرير والتنوير): -

1 - قراءة نافع برواية قالون: في ليبيا وبعض القطر التونسي.

2 - قراءة نافع برواية ورش: في باقي القطر التونسي والجزائر والمغرب وما يتبعه من البلاد، وباقي الدول الأفريقية غير العربية.

3 - قراءة عاصم برواية حفص: في مصر والشام والعراق، وجزيرة العرب، وفي أغلب دول العالم الإسلامي، حتى بلغت نسبة المسلمين الذين يقرؤون بهذه الرواية أكثر من 97٪ من المسلمين.

4 - قراءة أبي عمر بن العلاء برواية الدوري: يقرأ بها في السودان من الخرطوم إلى كسلا إلى شمال أريتريا، وفي شرق تشاد.

---

(15) النشر في القراءات العشر لابن الجزري ج 1 ص 292.

(16) التحرير والتنوير ابن عاشور ج 1 ص 57.

وعامة المسلمين اليوم كحالهم في كل العصور والدهور، لا يعلمون أن هذه القراءات جميعها متواترة ومنقولة عن النبي ﷺ نقلاً صحيحاً، ولهذا فإنهم قد يختلفون حول القراءات أو يخطىء بعضهم بعضاً، أو يكفره، كما حدث في أيام عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ في غزوة أرمينية وأذربيجان، ولا يجدون بين أيديهم كتاباً سهل العبارة، بسيط التناول، وكتب القراءات المشهورة، مثل كتاب السبعة لابن مجاهد، وكتاب النشر في القراءات العشر لابن الجزري، وكتاب إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر للبنا الدمياطي، وغيرها مع ندرتها وعدم توافرها، فإن عباراتها رصينة، وأسلوبها قوي، يعجز القارىء العادي غير المتخصص عن فهمها واستيعابها. علاوة على أنها تحتوي قراءات لا يقرأ بها اليوم، ولهذا فإن هذه الكتب هي للمتخصصين أقرب، وللمهتمين بهذا العلم أنفع، يرجعون إليها في استنباط حكم، أو تقرير فتوى في الشرع، أما عامة المسلمين فإنهم في حاجة إلى كتاب يقتصر على الروايات الأربع المتداولة بين المسلمين اليوم، ويكون سهل العبارة، ميسور الفهم، وهذا ما نرمي إليه في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وبعد استقراء الاختلافات بين هذه الروايات الأربع، رواية حفص عن عاصم، وروايتي قالون وورش عن نافع، ورواية الدوري عن أبي عمرو بن العلاء، وجدت أن هذه الاختلافات طفيفة، وهي كما تتضح من الجداول الآتية: ـ

1 ـ الاختلاف في ضبط حروف الكلمة سواء بتغير موقعها في الجملة مثل:

الكلمة	موقعها	قراءتها
البر	البقرة 177	قرئت بالرفع والنصب
طعام	البقرة 184 والمائدة 95	قرئت بالرفع والجر
رفث	البقرة 196	قرئت بالنصب والرفع
ولا فسوق	البقرة 196	قرئت بالنصب والرفع

الكلمة	موقعها	قراءتها
يقول	البقرة 214 والمائدة 53	قرئت بالنصب والرفع
العفو	البقرة 219	قرئت بالنصب والرفع
تضار	البقرة 233	قرئت بالنصب والرفع
وصية	البقرة 240	قرئت بالنصب والرفع
فيضاعفه	البقرة 245	قرئت بالنصب والرفع
بيع	البقرة 254	قرئت بالنصب والرفع
خلة	البقرة 254	قرئت بالنصب والرفع
شفاعة	البقرة 254	قرئت بالنصب والرفع
نكفر	البقرة 271	قرئت بالرفع والسكون
تجارة	البقرة 283 والنساء 28	قرئت بالرفع والنصب
فيغفر	البقرة 284	قرئت بالنصب والجزم
ويعذب	البقرة 284	قرئت بالنصب والجزم
كله	آل عمران 153	بالنصب والرفع
واحدة	النساء 11	بالرفع والنصب
حسنة	النساء 40	بالنصب والرفع
غير	النساء 95	قرئت بالنصب والرفع
وأرجلكم	المائدة 6	قرئت بالنصب والجر
الجروح	المائدة 45	قرئت بالنصب والرفع
الكفار	المائدة 57	قرئت بالنصب والجر
تكون	المائدة 71	قرئت بالنصب والرفع
يوم	المائدة 119 والانفطار 19	قرئت بالنصب والرفع
فتنتهم	الأنعام 23	قرئت بالرفع والنصب

الكلمة	موقعها	قراءتها
نكذب	الأنعام 27	قرئت بالرفع والنصب
نكون	الأنعام 27	قرئت بالرفع والنصب
بينكم	الأنعام 94	قرئت بالرفع والنصب
لباس	الأعراف 26	قرئت بالرفع والنصب
خالصة	الأعراف 32	قرئت بالرفع والنصب
معذرة	الأعراف 164	قرئت بالرفع والنصب
النعاس	الأنفال 11	قرئت بالرفع والنصب
بنيانه	التوبة 110	قرئت بالرفع والنصب
يعقوب	هود 70	قرئت بالرفع والنصب
امرأتك	هود 80	قرئت بالرفع والنصب
زرع	الرعد 4	قرئت بالرفع والجر
ونخيل صنوان	الرعد 4	قرئت بالرفع والجر
اللّه	إبراهيم 3	قرئت بالرفع والجر
الملائكة	الحجر 8	قرئت بالرفع والنصب
والنجوم	النحل 12	قرئت بالرفع والنصب
مسخرات	النحل 12	قرئت بالرفع والنصب
الحق	الكهف 43	قرئت بالرفع والجر
الجبال	الكهف 46	بالرفع والنصب
جزاء	الكهف 88	قرئت بالرفع والنصب
يرثني	مريم 5	قرئت بالرفع والسكون
ويرث	مريم 5	قرئت بالرفع والسكون
قول	مريم 33	قرئت بالرفع والنصب

الكلمة	موقعها	قراءتها
مثقال	الأنبياء 47 ولقمان 16	قرئت بالرفع والنصب
لؤلؤاً	الحج 23 وفاطر 33	قرئت بالنصب والجر
سواء	الحج 25 الجاثية 21	قرئت بالنصب والرفع
عالم	المؤمنون 92 سبأ 3	قرئت بالرفع والجر
أربع	النور 6	قرئت بالرفع والنصب
الخامسة	النور 9	قرئت بالرفع والنصب
يصدقني	القصص 34	قرئت بالرفع والسكون
مودة	العنكبوت 25	قرئت بالرفع والنصب
بينكم	العنكبوت 25	قرئت بالنصب والجر
عاقبة	الروم 10	قرئت بالرفع والنصب
البحر	لقمان 27	قرئت بالرفع والنصب
أليم	سبأ 5 والجاثية 11	قرئت بالرفع والجر
الكفور	سبأ 17	قرئت بالرفع والنصب
كل	فاطر 36	قرئت بالرفع والنصب
تنزيل	يس 5	قرئت بالرفع والنصب
القمر	يس 39	قرئت بالرفع والنصب
الله ربكم ورب	الصافات 126	قرئت بالرفع والنصب
فالحق	ص 84	قرئت بالرفع والنصب
فأطلع	غافر 37	قرئت بالرفع والنصب
يعلم	الشورى 35	قرئت بالرفع والنصب
يرسل	الشورى 51	قرئت بالرفع والنصب
رب	الدخان 7 والنبأ 37	قرئت بالرفع وكسر الباء

الكلمة	موقعها	قراءتها
أحسن	الأحقاف 16	قرئت بالرفع والنصب
مساكنهم	الأحقاف 25	قرئت بالرفع والنصب
نوره	الصف 8	قرئت بالنصب والجر
نزاعة	المعارج 16	قرئت بالرفع والنصب
نصفه وثلثه	المزمل 20	قرئت بالنصب والجر
قوم	الذاريات 46	قرئت بالنصب والجر
لغو	الطور 21	قرئت بالرفع والنصب
تأثيم	الطور 21	قرئت بالرفع والنصب
نحاس	الرحمن 22	قرئت بالرفع والجر
ميثاقكم	الحديد 8	قرئت بالرفع والنصب
فيضاعفه	الحديد 11	قرئت بالرفع والنصب
الرحمن	النبأ 37	قرئت بالرفع والجر
فتنفعه	عبس 4	قرئت بالرفع والنصب
محفوظ	البروج 20	قرئت بالرفع والجر
لاغية	الغاشية 11	قرئت بالرفع والنصب
فك	البلد 13	قرئت بالرفع والنصب
حمالة	المسد 4	قرئت بالرفع والنصب

2 ـ أو الاختلاف في ضبط حروف الكلمة لاختلاف القبائل العربية في نطق بعض الكلمات:

خطوات	البقرة 168	قرئت بضم الطاء وسكونها
البيوت	البقرة 189	قرئت بضم الباء وكسرها

الكلمة	موقعها	قراءتها
السلم	البقرة 208 والأنفال 61	
	ومحمد 35	قرئت بفتح السين وكسرها
قدره	البقرة 236	قرئت بفتح الدال وسكونها
عسيتم	البقرة 246	قرئت بفتح السين وكسرها
غرفة	البقرة 249	قرئت بفتح الغين وضمها
بربوة	البقرة 265 والمؤمنون 50	قرئت بفتح الراء وضمها
فنعما	البقرة 271	قرئت بكسر العين وسكونها
يحسبهم	البقرة 273	قرئت بفتح السين وكسرها
ميسرة	البقرة 280	قرئت بفتح السين وضمها
الميت	آل عمران 27	قرئت بسكون الياء وتشديدها
حج	آل عمران 97	قرئت بفتح الحاء وكسرها
متم	آل عمران 157	قرئت بكسر الميم الأولى وضمها
مدخلاً	النساء 30 والحج 59	بفتح الميم وضمها
الدرك	النساء 145	بفتح الراء وسكونها
تعدّوا	النساء 154	بفتح العين وسكونها
رسلنا	المائدة 32	بضم الحاء وسكونها
للسحت	المائدة 42	بضم السين وسكونها
الإذن	المائدة 45 والتوبة 6	بضم الذال وسكونها
حرجاً	الأنعام 125	بكسر الراء وفتحها
حصاده	الأنعام 141	بكسر الحاء وفتحها
المعز	الأنعام 143	بسكون العين وفتحها
العدوة	الأنفال 42	بضم العين وكسرها

الكلمة	موقعها	قراءتها
ضعفاً	الأنفال 67والتوبة 99 والفتح 6	بضم الضاد وفتحها
قربة	التوبة 100	بضم الراء وسكونها
هيت	يوسف 23	بفتح الهاء وكسرها
دأباً	يوسف 47	بفتح الهمزة وسكوبها
يقنط	الحجر 56	بفتح النون وكسرها
ظعنكم	النحل 80	بفتح العين وسكونها
القسطاس	الإسراء 35	بضم القاف وكسرها
ورجلك	الإسراء 64	بسكون الجيم وكسرها
كسفاً	الإسراء 92 والشعراء 187	بفتح السين وسكونها
نكرا	الكهف 73	بفتح الكاف وسكونها
السدين	الكهف 89، 90 ويس 9	بضم السين وفتحها
الصدفين	الكهف 92	بفتح الصاد والدال وضمهما
مقام	الأحزاب 13 والدخان 51	بضم الميم الأولى وفتحها
سوى	طه 57	بكسر السين وضمها
أسوة	الأحزاب 21 والممتحنة 4	بضم الهمزة وكسرها
وقرن	الأحزاب 33	بفتح القاف وكسرها
جذوة	القصص 29	بفتح الجيم وكسرها
النشأة	العنكبوت 20 والنجم 47 والواقعة 35 ـ 72	بفتح الشين وسكونها
سخريا	المؤمنون 110 وص 63	بضم السين وضمها
فمكث	النمل 7	بفتح الكاف وضمها
نحسات	فُصِّلت 16	بسكون الحاء وكسرها

الكلمة	موقعها	قراءتها
كرهاً	الأحقاف 15	بفتح الكاف وضمها
شغل	يس 55	بسكون الغين وضمها
وداً	نوح 23	بضم الواو وفتحها
الرجز	المدثر 5	بكسر الراء وضمها
برق	القيامة 7	بفتح الراء وكسرها
نذراً	المرسلات 6	بضم الذال وسكونها

3 ـ أو تغير ضبط حروف الكلمة للتناوب بين اسم الفاعل واسم المفعول:

مسومين	آل عمران 125	قرئت بفتح الواو وكسرها
فمستقر	الأنعام 98	قرئت بفتح القاف وكسرها
مردفين	الأنفال 9	قرئت بفتح الدال وكسرها
المخلصين	يوسف 24	قرئت بفتح اللام وكسرها
مفرطون	النحل 62	بفتح الراء وكسرها
مخلصاً	مريم 50	بكسر اللام وفتحها
للعالمين	الروم 22	بفتح اللام وكسرها
مستنفرة	المدثر 50	بفتح الفاء وكسرها

4 ـ أو كان الاختلاف في تنوين الكلمة أو عدمه:

درجات	الأنعام 83 ويوسف 76	قرئت بالتنوين وعدمه
عزير	التوبة 30	قرئت بالتنوين وعدمه
كل	هود 4 والمؤمنون 27	قرئت بالتنوين وعدمه
ثمود	هود 67 والنجم 51	قرئت بالتنوين وعدمه
طوى	طه 11 والنازعات 16	قرئت بالتنوين وعدمه

الكلمة	موقعها	قراءتها
أف	الإسراء 23	قرئت بالتنوين وعدمه
لسبأ	النمل 22 وسبأ 15	قرئت بالتنوين وعدمه
أكل	سبأ 16	قرئت بالتنوين وعدمه
فزع	النمل 89	قرئت بالتنوين وعدمه
تترا	المؤمنون 44	قرئت بالتنوين وعدمه
بشهاب	النمل 7	قرئت بالتنوين وعدمه
بزينة	الصافات 6	قرئت بالتنوين وعدمه
بخالصة	ص 46	قرئت بالتنوين وعدمه
كاشفات	الزمر 38	قرئت بالتنوين وعدمه
ممسكات	الزمر 38	قرئت بالتنوين وعدمه
متم	الصف 8	قرئت بالتنوين وعدمه
أنصاراً	الصف 14	قرئت بالتنوين وعدمه
بالغ	الطلاق 3	قرئت بالتنوين وعدمه
سلاسْلاً	الإنسان 4	قرئت بالتنوين وعدمه
قواريراً	الإنسان 16	قرئت بالتنوين وعدمه

5 ـ الاختلاف في ضبط حروف الفعل:

اتخذوا	البقرة 125	قرئت بفتح الخاء وكسرها
يضركم	آل عمران 120	قرئت بضم الضاد والراء وقرئت بكسر الضاد وسكون الراء
يغل	آل عمران 161	قرئت بضم الياء وفتح الغين وقرئت بفتح الياء وضم الغين

الكلمة	موقعها	قراءتها
استحق	المائدة 107	قرئت بفتح التاء والحاء
		وقرئت بضم التاء وكسر الحاء
يحزنك	آل عمران 176 والأنبياء 103	قرئت بضم الياء وكسر الزاي
		وقرئت بفتح الياء وضم الزاي
وأحل	النساء 24	قرئت بفتح الهمزة والحاء
		وقرئت بضم الهمزة وكسر الحاء
يدخلون	النساء 124 ومريم 52	
	وفاطر 33	قرئت بفتح الياء وضم الخاء
		وقرئت بضم الياء وفتح الخاء
نزل	النساء 140	قرئت بفتح النون والزاي
		وقرئت بضم النون وكسر الزاي.
سعدوا	هود 108	قرئت بفتح السين وضمها
يرجع	هود 122	قرئت بضم الياء وفتحها
وصدوا	الرعد 33 وغافر 37 والزخرف 57	قرئت بفتح الصاد وضمها
ليضلوا	إبراهيم 32 التوبة 37 يونس 88	
	لقمان 6	قرئت بضم الياء وفتحها
نسقيكم	النحل 66 والمؤمنون 21	قرئت بفتح النون وضمها
أسس	التوبة 110	قرئت بفتح الهمزة وضمها
تساقط	مريم 24	قرئت بفتح التاء والقاف
		وقرئت بضم التاء وكسر القاف
فيسحتكم	طه 60	قرئت بفتح الياء والحاء
		وقرئت بضم الياء وكسر الحاء

الكلمة	موقعها	قراءتها
فأجمعوا	طه 63	قرئت بكسر الميم وفتحها
أذن	سبأ 23	قرئت بضم الهمزة وفتحها
يصدر	القصص 23	قرئت بضم الياء وكسر الدال وقرئت بفتح الياء وضم الدال
لخسف	القصص 82	قرئت بضم الخاء وكسر السين وقرئت بفتح الخاء والسين
لتربوا	الروم 39	قرئت بضم التاء وفتحها
يتخذها	لقمان 6	قرئت بفتح الذال وضمها
تهجرون	المؤمنون 68	قرئت بضم التاء وكسر الجيم وقرئت بفتح التاء وضم الجيم
يقتروا	الفرقان 67	قرئت بكسر التاء وضمها
فصل	الأنعام 119	قرئت بضم الفاء وكسر الصاد وقرئت بفتح الفاء والصاد
حرم	الأنعام 119	قرئت بضم الحاء وكسر الراء وقرئت بفتح الحاء والراء
يقاتلون	الحج 39	قرئت بفتح التاء وكسرها
تنبت	المؤمنون 20	بفتح التاء الأولى وضم الباء وقرئت بضم التاء وكسر الباء
يخصمون	يس 39	قرئت بسكون الخاء وفتحها وكسرها
أدخلوا	غافر 46	قرئت بكسر الخاء وضمها
ليزلقونك	القلم 51	قرئت بفتح الياء وضمها

الكلمة	موقعها	قراءتها
يخرج	الرحمن 22	قرئت بضم الياء وفتح الراء
		وقرئت بفتح الياء وضم الراء
ينزفون	الصافات 47 والواقعة 19	قرئت بفتح الزاي وكسرها
يفصل	الممتحنة 3	قرئت بضم الياء وفتح الصاد
		وقرئت بفتح الياء وكسر الصاد
شرب	الواقعة 55	قرئت بضم الشين وفتحها
أخذ	الحديد 8	قرئت بفتح الهمزة والخاء
		وقرئت بضم الهمزة وكسر الخاء
تصلى	الغاشية 4	قرئت بفتح التاء وضمها

6 ـ وقد يكون الاختلاف في تشديد الحرف أو تخفيفه:

يكذبون	البقرة 10	قرئت بتشديد الذال وتخفيفها
تظاهرون	البقرة 85	قرئت بتشديد الظاء وتخفيفها
ينزل	البقرة 90 النحل 2 لقمان 33	
	الشورى 28 الحج 71	قرئت بتشديد الزاي وتخفيفها
لكن	البقرة 177	قرئت بتشديد النون وتخفيفها
تصدقوا	البقرة 280	قرئت بتشديد الدال وتخفيفها
فتذكر	البقرة 282	قرئت بتشديد الكاف وتخفيفها
تعلمون	آل عمران 79	قرئت بتشديد اللام وتخفيفها
تساءلون	النساء 1	قرئت بتشديد السين وتخفيفها
تسوى	النساء 42	قرئت بتشديد السين وتخفيفها
يرتد	المائدة 54	قرئت بتشديد الدال وتخفيفها
منزلها	المائدة 115	قرئت بتشديد الزاي وتخفيفها

الكلمة	موقعها	قراءتها
يكذبونك	الأنعام 33	قرئت بتشديد الذال وتخفيفها
ينجيكم	الأنعام 64	قرئت بتشديد الجيم وتخفيفها
خرقوا	الأنعام 100	قرئت بتشديد الراء وتخفيفها
منزل	الأنعام 114	قرئت بتشديد الزاي وتخفيفها
ميتاً	الأنعام 122 والحجرات 12	قرئت بتشديد الياء وتخفيفها
قيماً	الأنعام 163	قرئت بتشديد الياء وتخفيفها
تفتح	الأعراف 40	قرئت بتشديد التاء الثانية وتخفيفها
أورثتموها	الأعراف 43	قرئت بتشديد التاء الثانية وتخفيفها
أبلغكم	الأعراف 61	قرئت بتشديد اللام وتخفيفها
تلقف	الأعراف 116 والشعراء 45 وطه 48	قرئت بتشديد القاف وتخفيفها
سنقتل	الأعراف 127	قرئت بتشديد التاء وتخفيفها
يقتلون	الأعراف 141	قرئت بتشديد التاء وتخفيفها
يتبعوكم	الأعراف 193 والشعراء 224	قرئت بتشديد التاء وتخفيفها
فتخطفه	الحج 31	قرئت بتشديد الطاء وتخفيفها
لهدمت	الحج 40	قرئت بتشديد الدال وتخفيفها
فرضناها	النور 1	قرئت بتشديد الراء وتخفيفها
ليبدلنهم	النور 55 والكهف 80 والتحريم	قرئت بتشديد الدال وتخفيفها
تشقق	الفرقان 25	قرئت بتشديد الشين وتخفيفها
يغشيكم	الأنفال 11	قرئت بتشديد الشين وتخفيفها
موهن	الأنفال 18	قرئت بتشديد الهاء وتخفيفها
تقطع	التوبة 111	قرئت بتشديد الطاء وتخفيفها

الكلمة	موقعها	قراءتها
نفصل	يونس 5	قرئت بتشديد الصاد وتخفيفها
يثبت	الرعد 5	قرئت بتشديد الباء وتخفيفها
تفجر	الإسراء 90	قرئت بتشديد الجيم وتخفيفها
تزاور	الكهف 17	قرئت بتشديد الزاي وتخفيفها
لملئت	الكهف 18	قرئت بتشديد اللام الثانية وتخفيفها
حملنا	طه 86	قرئت بتشديد الميم وتخفيفها
صدق	سبأ 20	قرئت بتشديد الدال وتخفيفها
ننكسه	يس 68	قرئت بتشديد الكاف وتخفيفها
غساق	ص 57 والنبأ 25	قرئت بتشديد السين وتخفيفها
فتحت	الزمر 71، 73 والنبأ 19	قرئت بتشديد التاء وتخفيفها
ينشأ	الزخرف 18	قرئت بتشديد الشين وتخفيفها
يخربون	الحشر 2	قرئت بتشديد الراء وتخفيفها
تمسكوا	الممتحنة 10	قرئت بتشديد السين وتخفيفها
لووا	المنافقون 5	قرئت بتشديد الواو وتخفيفها
تظاهرا	التحريم 4	قرئت بتشديد الظاء وتخفيفها
فقدرنا	المرسلات 23	قرئت بتشديد الدال وتخفيفها
سجرت	التكوير 6	قرئت بتشديد الجيم وتخفيفها
نشرت	التكوير 10	قرشت بتشديد الشين وتخفيفها
سعرت	التكوير 12	قرئت بتشديد العين وتخفيفها
فعدلك	الانفطار 7	قرئت بتشديد الدال وتخفيفها
يصلى	الانشقاق 12	قرئت بتشديد اللام وتخفيفها

7 ـ وقد يكون الاختلاف بين هذه الروايات في زيادة الألف أو عدم زيادتها، والذي قد يكون لاختلافها في الإفراد والجمع:

الكلمة	موقعها	قراءتها
خطيئاته	البقرة 51	قرئت بالإفراد خطيئته
طائراً	آل عمران 49	قرئت بالجمع طيراً
فرهان	البقرة 283	قرئت بالجمع فرهن
رسالاته	المائدة 67 الأنعام 124	
	والأعراف 144	قرئت بالإفراد رسالته
كلمات	الأنعام 115 ويونس 33، 96	
	وغافر 6	وقرئت بالإفراد كلمة
ذرياتهم	الأنعام 172 ويس 41 والطور 18 بالإفراد ذريتهم	
الأسارى	الأنفال 71	قرئت بغير ألف الأسرى
مساجد	التوبة 17	قرئت بالإفراد مسجد
صلواتك	التوبة 104 وهود 87	قرئت بالإفراد صلاتك
غيابات	يوسف 10	قرئت بالإفراد غيابة
الكفار	الرعد 43	قرئت بالإفراد الكافر
الكتاب	الأنبياء 104	قرئت بالجمع الكتب
ذرياتنا	الفرقان 74	قرئت بالإفراد ذريتنا
آثار	الروم 50	قرئت بالإفراد أثر
مساكنهم	سبأ 15	قرئت بالإفراد مسكنهم
بينات	فاطر 40	قرئت بالإفراد بينة
ثمرات	فصلت 47	قرئت بالإفراد ثمرة
أساورة	الزخرف 53	قرئت بغير ألف أسورة

الكلمة	موقعها	قراءتها
المجالس	المجادلة 11	قرئت بالإفراد المجلس
جدار	الحشر 14	قرئت بالجمع جدر
كتابه	التحريم 12	قرئت بالجمع كتبه
جمالات	المرسلات 33	قرئت بغير ألف جمالة

8 ـ وردت كلمات أخرى اختلفت الروايات فيها بالألف لتغير حروف الفعل أو مشتاقه:

ملك	الفاتحة 4	قرئت بالألف: مالك
يخدعون	البقرة 9	قرئت بالألف: يخادعون
وعدنا	البقرة 51 والأعراف وطه	قرئت بالألف واعدنا
تفدوهم	البقرة 85	قرئت بالألف تفادوهم
ووصى	البقرة 135	قرئت بالألف وأوصى
دفع	البقرة 251 والحج 40	قرئت بالألف دفاع
أتيتكم	آل عمران 82	قرئت بالألف أتيناكم
قتل	آل عمران 146	قرئت بالألف قاتل
قيماً	النساء 5	قرئت بالألف قياماً
السلم	النساء 94	قرئت بالألف السلام
يصلحا	النساء 128	قرئت بالألف يصالحا
جعل	الأنعام 96	قرئت بالألف جاعل
درست	الأنعام 105	قرئت بالألف دارست
طيف	الأعراف 201	قرئت بالألف طائف
لساحر	يونس 2	قرئت بغير ألف لسحر
حاشا	يوسف 31	قرئت بغير ألف حاش

الكلمة	موقعها	قراءتها
حفظا	يوسف 64	قرئت بالألف حافظا
خلفك	الإسراء 76	قرئت بالألف خلافك
زكية	الكهف 73	قرئت بالألف زاكية
لأهب	مريم 18	قرئت بالياء ليهب
هذان	طه 62	قرئت بالياء هذين
قال	الأنبياء 4، 112 والزخرف 24	
	والجن 20	قرئت بغير ألف قل
يدفع	الحج 38	قرئت بالألف يدافع
معجزين	الحج 51 وسبأ	قرئت بالألف معاجزين
حذرون	الشعراء 56	قرئت بالألف حاذرون
فرهين	الشعراء 149	قرئت بالألف فارهين
سحران	القصص 48	قرئت بالألف ساحران
تصعر	لقمان 18	قرئت بالألف تصاعر
تظهرون	الأحزاب 4 والمجادلة 2، 3	قرئت بالألف تظاهرون
يضعف	الأحزاب 30	قرئت بالألف يضاعف
بعد	سبأ 19	قرئت بالألف باعد
سليماً	الزمر 29	قرئت بالألف سالماً
مهداً	الزخرف 10 وطه 52	قرئت بالألف مهاداً
جاءنا	الزخرف 38	قرئت بالألف جاءانا
حسناً	الأحقاف 15	قرئت بالألف إحساناً
قاتلوا	محمد 4	قرئت بغير ألف قتلوا
خشعاً	القمر 7	قرئت بالألف خاشعاً

الكلمة	موقعها	قراءتها
إذ	المدثر 32	قرئت بالألف إذا
أدبر	المدثر 32	قرئت بغير ألف دبر
فكهين	المطففين 31	قرئت بالألف فاكهين
تحضون	الفجر 18	قرئت بالألف تحاضون
إطعام	البلد 14	بغير ألف أطعم

9 ـ وقد يكون الاختلاف بين هذه الروايات في إبدال حرف من الحروف (بآخر)، وكان أكثر هذا الإبدال في أحرف المضارعة، النون والتاء والياء:

يقبل	البقرة 48	قرئت بالتاء والياء
يغفر	البقرة 58	قرئت بالياء والنون
يقولون	البقرة 140 والإسراء 42 والعنكبوت 55 وق 30	قرئت بالياء والتاء
يعملون	البقرة 149 آل عمران 180 والأحزاب 2، 9 وهود 122 والنمل 93 والفتح 10	قرئت بالياء والتاء
يرى	البقرة 195 وآل عمران 13 والأحقاف 25	قرئت بالياء والتاء.
يكفر	البقرة 271 آل عمران 115 التغابن 9	قرئت بالياء والنون.
يرجعون	البقرة 281 وآل عمران 83 آل عمران 48	قرئت بالياء والنون
فيوفيهم	آل عمران 57 والأحقاف 19	قرئت بالياء والنون
يبغون	آل عمران 83	قرئت بالياء والتاء

الكلمة	موقعها	قراءتها
يفعلوا	آل عمران 115	قرئت بالياء والتاء
لتبيننه	آل عمران 187	قرئت بالياء والتاء
يدخله	النساء 13، 14 والفتح 17	
	والطلاق 11	قرئت بالياء والنون
يكن	النساء 73 والأنفال 66، 67	قرئت بالياء والتاء
يؤتيه	النساء 114، 152 والفتح 15	قرئت بالياء والنون
يجعلون	الأنعام 91	قرئت بالياء والتاء
يبدونها	الأنعام 91	قرئت بالياء والتاء
يخفون	الأنعام 91	قرئت بالياء والتاء
تغفر	الأعراف 161	قرئت بالياء والنون
يذرهم	الأعراف 185	قرئت بالياء والنون
نوحي	الأنبياء 25,7 ويوسف 109	
	والنحل 43	قرئت بالنون والياء
لتحصنكم	الأنبياء 80	قرئت بالتاء والياء
يدعون	الحج 62 والعنكبوت 42	
	ولقمان 30 وغافر 20 والنحل 20	
	وص 53	قرئت بالياء والتاء
يوقد	النور 35	قرئت بالياء والتاء
يستطيعون	الفرقان 19	قرئت بالياء والتاء
يخفون	النمل 25	قرئت بالياء والتاء
يعلنون	النمل 25	قرئت بالياء والتاء
يشركون	النمل 59	قرئت بالياء والتاء

الكلمة	موقعها	قراءتها
يذكرون	النمل 62 والمدثر 56	قرئت بالياء والتاء
يحسبن	الأنفال 60	قرئت بالياء والتاء
يكون	الأنفال 68 والأحزاب 36	قرئت بالياء والتاء
يعف	التوبة 66	قرئت بالياء والنون
يعذب	التوبة 66 والفتح 17	قرئت بالياء والنون .
يزيغ	التوبة 118	قرئت بالياء والتاء
نحشرهم	يونس 45 وسبأ 40 وفصلت 19	
	والفرقان 17	قرئت بالياء والنون
يرتع	يوسف 12	قرئت بالياء والنون
يلعب	يوسف 12	قرئت بالياء والنون
يعقلون	يوسف 109 والقصص 60	
	ويس 68 والأعراف 196	قرئت بالياء والتاء
يسقى	الرعد 4	قرئت بالياء والتاء
يوقدون	الرعد 19	قرئت بالياء والتاء
تنزل	الحجر 8	قرئت بالنون والتاء
يتفيأ	النحل 48	قرئت بالياء والتاء
ليجزين	النحل 96	قرئت بالياء والنون
يتخذوا	الإسراء 2	قرئت بالياء والتاء
يسبح	الإسراء 44 والفتح 9	قرئت بالياء والتاء
يخسف	الإسراء 68	قرئت بالياء والنون
يرسل	الإسراء 68، 69	قرئت بالياء والنون
يعيدكم	الإسراء 69	قرئت بالياء والنون

الكلمة	موقعها	قراءتها
فيغرقكم	الإسراء 69	قرئت بالياء والنون
نُسَيِّر	الكهف 46	قرئت بالتاء والنون
يكاد	مريم 90 والشورى 5	قرئت بالياء والتاء
ينفخ	طه 110	قرئت بالياء والنون
يفعلون	النمل 88 والشورى 25	قرئت بالياء والتاء
يرجعون	القصص 39 والروم 11	قرئت بالياء والتاء
تجبى	القصص 57	قرئت بالتاء والياء
ينفع	الروم 57 وغافر 52 والزمر 52	قرئت بالتاء والياء
يحل	الأحزاب 52	قرئت بالياء والتاء
يجازي	سبأ 17	قرئت بالياء والنون
يجزي	فاطر 36	قرئت بالياء والنون
لينذر	يس 70 والأحقاف 12	قرئت بالياء والتاء
تتذكرون	الزمر 58	قرئت بالياء والتاء
يعلمون	الزخرف 89	قرئت بالياء والتاء
تغلي	الدخان 45	قرئت بالياء والتاء
يتقبل	الأحقاف 16	قرئت بالياء والنون
يتجاوز	الأحقاف 16	قرئت بالياء والنون
ليؤمنوا	الفتح 9	قرئت بالياء والتاء
يعزروه	الفتح 9	قرئت بالياء والتاء
يوقروه	الفتح 9	قرئت بالياء والتاء
يسلكه	الجن 17	قرئت بالياء والنون
يحبون	القيامة 20 والفجر 20	قرئت بالياء والتاء

الكلمة	موقعها	قراءتها
يذرون	القيامة 21	قرئت بالياء والتاء
يمنى	القيامة 37	قرئت بالياء والتاء
يشاؤون	الإنسان 30	قرئت بالياء والتاء
يؤثرون	الأعلى 16	قرئت بالياء والتاء
يسمع	الغاشية 11	قرئت بالياء والتاء
يكرمون	الفجر 17	قرئت بالياء والتاء
يحضون	الفجر 18	قرئت بالياء والتاء
يأكلون	الفجر 19	قرئت بالياء والتاء

10 ـ وقد اختلفت هذه الروايات في إبدال حروف أخرى غير حرف المضارعة:

يبسط	البقرة 245	قرئت (يبصط)
ننشزها	البقرة 259	قرئت (ننشرها)
أتيتكم	آل عمران 82	قرئت (أتيناكم)
يقضي	الأنعام 57	قرئت يقص
أنجيتنا	الأنعام 63	قرئت أنجانا
بشراً	الأعراف 57 والفرقان 48 والنمل 63	قرئت نشراً
خطيئاتكم	الأعراف 161 ونوح 25	قرئت خطاياكم
أهلكتها	الحج 45	قرئت أهلكناها
الله	المؤمنون 86 ـ 87 ـ 88 والصف 14	قرئت لله
فتوكل	الشعراء 217	قرئت وتوكل
كبيراً	الأحزاب 68	قرئت كثيراً

الكلمة	موقعها	قراءتها
يتفطّرن	الشورى 5 ومريم 9	قرئت ينفطرن
فبما	الشورى 30	قرئت بما
عباد	الأحزاب 19	قرئت عند
تشتهيه	الأحزاب 71	قرئت تشتهي
الذين	التوبة 108	قرئت والذين
يسيركم	يونس 22	قرئت ينشركم
لفتيانه	يوسف 62	قرئت لفتيته
منهما	الكهف 36	قرئت منها
اتبعتهم	الطور 18	قرئت اتبعناهم
وأكن	المنافقون 10	قرئت وأكون
أقتت	المرسلات 11	قرئت وقتت
بضنين	التكوير 24	قرئت بظنين
فلا	الشمس 15	قرئت ولا

واختلفت هذه الروايات بزيادة كلمة واحدة في موضع واحد، وكانت ضميراً منفصلاً (هو) الحديد 24 حيث قرئت بزيادتها وحذفها.

واختلفت في فتح الهمزة أو كسرها في (إن) في مواضع معدودة.

ومن الملاحظ على هذه الاختلافات، أنها اختلافات طفيفة لا تؤثر في نظم القرآن، ولا في إعجازه، ولا في المعنىْ العام له، وإن سوراً بكاملها لم يقع فيها الاختلاف هي: ـ

سورة الجمعة ـ والليل ـ والضحى ـ والشرح ـ والتين ـ والقدر ـ والزلزلة ـ والعاديات ـ والقارعة ـ والتكاثر ـ والعصر ـ والفيل ـ وقريش ـ والماعون ـ والكوثر ـ والكافرون ـ والنصر ـ والإخلاص ـ والفلق.

والحمد لله رب العالمين...



الدكتور فاتح زقلام
كلّية الدّعوة الإسلاميّة

ربما بدا هذا العنوان ناقصاً، لأن الشأن أن يكتب أمام الموضوع ما يتم الحديث عنه، غير أن حديثنا منصب على الموضوع ذاته، فموضوعنا هو الموضوع نفسه، وقد يبدو هذا الموضوع لبعض القارئين تافهاً، وأنه ليس ذا أهمية، لأنه من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى بحث وتوضيح فمن منا لا يعرف معنى الموضوع؟ ونحن كثيراً ما نسأل عن موضوع البحث، وموضوع الكتاب، وموضوع العلم الفلاني، وموضوع المحاضرة، وشبه ذلك، وما ذلك إلا لعلمنا بمدلول كلمة «موضوع» وجهلنا بما صدقها فيما أضيفت إليه، فنحن حين نسأل: ما موضوع علم الطب مثلاً؟ نعرف كلمة «موضوع» ولكن نجهل الشيء الذي ينطبق عليه هذا المعنى في علم الطب، وهو فرد من أفراد المفهوم الكلي للكلمة، وإذا كان الأمر كذلك فما جدوى الكتابة فيه؟.

وما الجديد الذي يمكن إضافته إلى معلوماتنا عنه؟.

ونقول: ليس الأمر كما قد يتصور من تفاهة هذا العنوان، بل هو من الأهمية بمكان فأغلبنا ـ وإن كان يردد هذه الكلمة ـ لا يعرف ـ للأسف ـ المدلول الاصطلاحي الدقيق لها، وكثير منا يعتقد أن معنى الموضوع مرادف لمعنى المضمون، والواقع أنهما متباينان وسنوضح ذلك فيما بعد.

وتتضح أهمية الكتابة في هذا العنوان فيما يترتب على تصوره من معرفة لمدى التزام الكاتب أو المتحدث بالموضوع، ومتى يكون خارجاً عن الموضوع، وما معنى فلان يكتب أو يتحدث بموضوعية. . الخ.

وهو أمر من الأهمية بمكان، وقد اهتم به علماؤنا الأوائل فجعلوا معرفة الموضوع (مفهوماً وما صدقه) من الأمور التي يتوقف عليها الشروع في أي علم من العلوم، فهو من المبادىء التي يطلب معرفتها قبل الشروع في مسائل أي علم.

ولسنا نقصد بلفظ «موضوع» المصطلح المنطقي الذي يقابل «المحمول» أعني الركن الأول في القضية، وإن ذكر أحياناً، إذ هو المحكوم عليه، والمحكوم عليه رتبته التقديم، سمي موضوعاً لأنه وضع ليحمل عليه غيره، لسنا نقصد هذا وإن كان هذا أيضاً له علاقة بما نحن بصدد بيانه كما سيتضح فيما بعد، ولكننا نقصد الموضوع الذي يتردد كثيراً في عباراتنا حيث نقول: موضوع العلم الفلاني كذا، وموضوع الكتاب كذا، وموضوع الدرس كذا، وفلان خارج عن الموضوع، وهذا خروج عن الموضوع، وفلان تحدث بموضوعية. . الخ.

فما معنى لفظ موضوع؟ هذا ما نريد بيانه في هذا المقال الموجز، فموضوع أي علم من العلوم: (ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية)، وكذلك يقال في موضوع الكتاب: (ما يبحث في ذلك الكتاب عن عوارضه الذاتية) وموضوع المحاضرة: (ما يبحث في تلك المحاضرة عن عوارضها الذاتية) وهكذا، بمعنى أن الشيء الذي يبحث في ذلك العلم، أو ذلك الكتاب، أو تلك المحاضرة عن أحواله الذاتية التي تعرض له يكون هذا ـ الشيء ـ موضوعاً لذلك العلم، أو ذلك الكتاب، أو تلك المحاضرة.

ففي علم الفقه مثلاً نبحث عن أحوال فعل المكلف، التي تعرض له من حيث كونه مطلوباً أو غير مطلوب، فنقول: صلاة الظهر واجبة، وصلاة الوتر سنة، وصوم ثلاثة أيام من كل شهر مستحب، وصوم يوم الشك مكروه، وشرب الخمر حرام، والبيع المستوفي لأركانه وشروطه صحيح، ونكاح الشغار فاسد... الخ.

فالصلاة والصوم، وشرب الخمر، والبيع والنكاح كل واحد منها فعل للمكلف، والوجوب، والسنية، والاستحباب، والكراهة، والحرمة والصحة، والفساد أحوال عارضة لهذا الفعل دالة على أنه مطلوب أو غير مطلوبْ، فيكون (فعل المكلف) هو الموضوع لعلم الفقه.

وفي علم النحو نبحث عن أحوال اللفظ العربي التي تعرض له من حيث الإعراب والبناء، فنقول: (الاسم إما معرب وإما مبني، والفاعل مرفوع والمفعول به منصوب، والمضاف إليه مجرور.. الخ. فالاسم، والفاعل، والمفعول به والمضاف إليه، كل واحد منها لفظ عربي أو نوع من اللفظ العربي، والإعراب والبناء، والرفع، والنصب، والجر... الخ أحوال تعرض لهذا اللفظ فيكون (اللفظ العربي) هو موضوع علم النحو.

وفي علم الطب نبحث عن أحوال بدن الإنسان، فيكون (بدن الإنسان) هو موضوع علم الطب، وهكذا، فالمراد بالعوارض - إذن - الأحوال الخارجة عن ماهية الشيء اللاحقة له.

ومعنى البحث عنها: التنقيب والفحص عنها لتحمل على ذلك الشيء (الموضوع) بدليل، بأن يجعل ذلك الشيء موضوعاً للمسألة، وتجعل حاله العارضة له محمولاً، كقولنا في علم الفقة: الصلاة واجبة، حمل الوجوب، وهو حال عارضة للصلاة، على الصلاة وهي فعل للمكلف، وكقولنا في علم النحو الاسم معرب حمل الإعراب - وهو حال عارضة للفظ - على الإسم، وهو نوع من اللفظ ولا بد لهذا الحمل من دليل يذكر في أثناء الفحص والتنقيب، غير أن هذه الأحوال قد تحمل على الشيء نفسه مثل - اللفظ إما معرب، وإما مبني وفعل المكلف إما حلال وإما حرام... الخ.

وقد تحمل على نوع من أنواعه، مثل: الإسم إما معرب وإما مبني، فإن الإسم نوع من اللفظ، وقد تحمل على عرض ذاتي آخر من أعراضه، مثل: الإعراب إما ظاهر وإما مقدر، والفاعل مرفوع، والمضاف إليه مجرور فإن الإعراب والفاعلية والإضافة أعراض ذاتية للفظ، حملنا عليها أعراضاً ذاتية أخرى لها وهي الظهور أو التقدير .والرفع والجر، وقد تحمل على نوع من أنواع عرضه الذاتي مثل: المبتدأ المشتق يغني مرفوعه عن الخبر إذا اعتمد على نفي أو استفهام، فإن المبتدأ المشتق نوع من المبتدأ الذي هو عرض ذاتي للفظ، ومثل ذلك يقال في موضوع كل علم: خذ مثالاً آخر موضوع علم الأصول، فإن موضوعه: الدليل ـ كتاباً كان أو سنة أو غيرهما ـ فقد يحمل العرض الذاتي على الدليل نفسه، فيقال: الكتاب العزيز يثبت الحكم قطعاً إذا كانت دلالته قطعية، والسنة حجة، وقد يحمل على نوع الدليل كقولهم: الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب، فإن الأمر نوع من الكتاب أو السنة، وقد يحمل على عرض ذاتي آخر له، كقولهم: العام يفيد الظن فإن العموم عرض ذاتي للكتاب أو السنة، وقد يحمل على نوع العرض الذاتي، كقولهم: العام المخصوص يفيد الظن، فإن (العام المخصوص) نوع من العام الذي هو عرض ذاتي للكتاب أو السنة[1].

فلا يلزم ـ إذن ـ في ذاتية العرض أن تكون بالنسبة إلى موضوع العلم، بل يكفي فيها أن تكون بالنسبة إلى بعض أقسامه، كنوعه، أو عرضه الذاتي، أو نوع عرضه الذاتي، فمعنى قولهم: (يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) أي إنه يثبت له ما هو عرض ذاتي له، أو يثبت لنوعه ما هو عرض ذاتي لذلك النوع، أو ينيب لعرضه الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك العرض أو يثبت لنوع عرضه الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك النوع، وقد تقدم لك مثال ذلك، ومن مجموع الموضوع والمحمول تتكون القاعدة ومجموع القواعد يشكل العلم، وجميع موضوعات هذه القواعد ترجع إلى موضوع العلم، بأن تكون عينه أو نوعه أو عرضه كما تقدم، ومن هنا كانت العلاقة بين الموضوع بالمفهوم المنطقي

(1) أصول الفقه، إبراهيم عبد الحميد وآخرون ص 22.

والموضوع الذي نحن بصدد بيانه وطيدة.

والمقصود بالذاتي في قولنا: (العرض الذاتي) ما كان منشؤه ذات الشيء، بأن يكون عروضه له لذات الشيء أو لجزئه المساوي أو الأعم، أو لأمر خارج عنه مساو له. مثال الأول، وهو ما يلحق الشيء لذاته بأن لا يكون هناك واسطة في عروضه بالذات، القدرة لذات الباري سبحانه وتعالى، وإدراك الأمور الغريبة للإنسان.

ومثال الثاني: وهو ما يلحق الشيء لجزئه المساوي له ـ التكلم العارض للإنسان بواسطة أنه ناطق.

ومثال الثالث: وهو ما يلحق الشيء لجزئه الأعم: الحركة بالإرادة العارضة للإنسان بواسطة أنه حيوان.

ومثال الرابع: وهو ما يلحق الشيء لأمر خارج عنه مساو له مختص به ـ الضحك العارض للإنسان بواسطة أنه متعجب، فهذه كلها أعراض ذاتية.

أما الأول فظاهر، وأما الثاني، والثالث، فلاستنادهما إلى ما تتوقف عليه الذات، وأما الرابع فلاستناده إلى مساوي الذات، ومساوي الشيء بمنزلته، فالمستند لمساوي الشيء بمنزلة المستند لذلك الشيء[2].

وخرج بالذاتية الأعراض الغريبة عن الشيء، فلا يكون ذلك الشيء موضوعاً لها، وهي ما تلحقه لأمر خارج عنه أعم منه، كالحركة اللاحقة للأبيض بواسطة أنه جسم، أو لأمر خارج عنه أخص منه، كالضحك العارض للحيوان بواسطة أنه إنسان، أو لأمر مباين له، كاللون العارض للجسم بواسطة السطح، فهذه كلها أعراض غريبة، لأنها بعيدة عن المعروض لعدم استنادها إلى ذاته كلاً أو بعضاً، أو إلى ما هو بمنزلته، فيكون موضوع البحث عنها هو الأمور التي استندت إليها.

(2) اللؤلؤ المنظوم ص 50 ـ 55، وانظر في هذا استكمالاً للبحث: حسن باشا زادة على الكلنبوي ص 8 ـ 9، والبرهان للشيخ زادة الكلنبوي ص 405 وما بعدها، والتهذيب بشرح الخبيصي على تهذيب المنطق ص 432، و ص 71 وما بعدها.

ومما يجب ملاحظته أن العوارض الذاتية لموضوع الفن إما أن يكون البحث عنها فيه مقصوداً بالذات، وإما أن يكون مقصوداً بالتبع وإما لتوقف لحوق الأعراض المقصودة بالذات عليها، وأكثر مسائل العلوم من هذا القبيل[3].

والعوارض الذاتية للشيء الواحد إذا اتَّحدث في تحقيق الغاية المترتبة عليها كان ما أدى إليه البحث عنها علماً واحداً موضوعه ذلك الشيء، وإن اختلفت غاياتها كان كل مجموعة منها مشتركة في غاية علماً مستقلاً، موضوعه ذلك الشيء، من جهة مخصوصة، وباعتبار مخصوص، فيكون ذلك الشيء موضوعاً لعدة علوم باعتبارات مختلفة، كما في علوم العربية، فإن موضوعها: اللفظ العربي، لكن من جهات مختلفة، فمن حيث حال جوهر اللفظ ومادته[4] كان اللفظ موضوعاً لعلم اللغة، ومن حيث أصل اللفظ وفرعه كان موضوعاً لعلم الاشتقاق، ومن حيث هيئته كان موضوعاً لعلم الصرف، ومن حيث حال آخره إعراباً وبناء كان موضوعاً لعلم النحو، ومن جهة حال مطابقته مقتضى الحال كان موضوعاً لعلم المعاني. ومن جهة اختلافه في التعبير به عن المعنى الواحد وضوحاً وخفاء كان موضوعاً لعلم البيان، ومن جهة محاسنه كان موضوعاً لعلم البديع، ومن حيث وزنه كان موضوعاً لعلم العروض. ومن حيث آخر الموزون كان موضوعاً لعلم القافية[5].

وقد تشرك عوارض أشياء متعددة في تحقيق غاية واحدة فيكون ما أدى إليه البحث عنها علماً واحداً، موضوعه تلك الأشياء، وهي لاشتراك أغراضها في تحقيق غاية واحدة لا بد أن تكون متناسبة تناسباً معتداً به، فالعبرة ـ إذن ـ في اتحاد الموضوع أو تعدده بالأغراض والغايات المترتبة على حمل العوارض[6].

---

(3) اللؤلؤ المنظوم ص 55.

(4) أي تمييز الألفاظ العربية عن غيرها ومعرفة المعاني التي وضعت لها الألفاظ.

(5) انظر اللؤلؤ المنظوم ص 143 ـ 144.

(6) انظر التقرير والتحبير جـ 1 ص 36 ـ 37.

وبمعرفة الموضوع لأي علم تتضح جهة الوحدة التي تربط بين مسائله، ذلك أن مسائل كل علم كثيرة، وربما اختلطت هذه المسائل على من لا يعرف الوحدة الجامعة لها بمسائل علم آخر فيقع في الضلال من حيث لا يدري، فامتياز كل علم عن غيره إنما يكون بالموضوع.

وقد تصدى علماؤنا الأوائل لذلك حيث رأوا أن حقائق الأشياء وأحوالها كثيرة متنوعة وأن معرفتها متعسرة، وأن حسن التعليم يقتضي أن تجعل مضبوطة، متمايزة، فقاموا بهذه المهمة، وجعلوا الأحوال والأعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد إما مطلقاً أو من جهة واحدة أو بأشياء متناسبة تناسباً معتداً به علماً واحداً أفردوه بالتسمية والتدوين.

وسمو ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعاً لذلك العلم، لأن موضوعات مسائله راجعة إليه فصارت كل طائفة من الأحوال متشاركة في موضوع ما علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفة أخرى مشتركة في موضوع آخر، فجاءت علومهم متمايزة في نفسها بموضوعاتها[7].

وحيث كانت العلوم متمايزة بعضها عن بعض بموضوعاتها فإن المعرِّف لأي علم له أن يلاحظ في تعريفه جهة وحدة الموضوع فيعرفه على أساسها، وله أن يلاحظ جهة وحدة الغاية والثمرة المترتبة عليه فيرسمه على ضوئها.

لأن مسائل كل علم تربطها أيضاً غاية واحدة من أجلها يسعى الإنسان لتحصيل تلك المسائل، وكلا الاعتبارين صحيح، لحصول تميز العلم بكل واحد منهما، فكل مسألة لا يرجع موضوعها إلى موضوع العلم أو لا يدور البحث فيهما عن أحوال الموضوع فليست من ذلك العلم، وهذا معنى الخروج عن الموضوع. وكل مسألة يرجع موضوعها إلى موضوع العلم، ومحمولها حال من أحواله فهي من ذلك العلم.

والمتحدث أو الكاتب إذا كان حديثه منصباً على أحوال موضوعه، وموضوعات مسائله في أثناء حديثه راجعة إلى ذلك الموضوع فهو كاتب أو

---

(7) انظر، حاشية الشيخ سليم البشري على شرح رسالة الآداب ص 12.

متحدث موضوعي يتكلم بموضوعية وهذا هو معنى الالتزام بالموضوع.

وواضح مما تقدم أن موضوع العلم غير العلم، إنما العلم أحواله التي تحمل عليه، فبدن الإنسان موضوع لعلم الطب وليس هو علم الطب، وإنما علم الطب هو الأحوال التي تعرض لهذا البدن من الأمراض المختلفة وكيفية علاجها، واللفظ العربي هو موضوع علم النحو، وليس هو علم النحو، وإنما علم النحو هو الأحوال التي تعرض لهذا اللفظ من حيث الإعراب والبناء.

والعارف بالألفاظ العربية لا يكون عارفاً بالنحو إذا لم يكن عارفاً بالأحوال التي تعرض لآخر هذه الألفاظ من حيث الإعراب والبناء، كما أن العارف ببدن الإنسان وبأجزائه التي يتركب منها لا يكون عارفاً بعلم الطب إذا لم يكن عارفاً بالأحوال التي تعرض له من حيث الصحة والسقم، وهكذا كل علم.

كما أن الموضوع غير المضمون فموضوع المسألة هو ما وضع ليحمل عليه حال من أحواله الذاتية بدليل، وموضوع العلم هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية، وقد تقدم شرح ذلك.

أما المضمون فهو خلاصة محتوى المسألة وطريقة أخذه، أن تأخذ مصدر مسندها وتضيفه للمسند إليه إن كان المسند مشتقاً كنجاح خالد في قولنا نجح خالد، وخالد ناجح، أما إذا كان المسند جامداً فإنك تأخذ لفظ الكون وتضيفه للمسند إليه ثم تخبر عنه[8] بالمسند ككون خالد أخاك في قولنا، خالد أخوك، ومضمون البحث، خلاصة النتيجة التي توصل إليها الباحث، ويعبَّر عنها بالطريقة التي أوضحناها، ومضمون الكتاب، خلاصة نتيجة الأبحاث التي تناولها، ومضمون العلم، خلاصة الأحوال التي حملت على موضوعه.

والله تعالى أعلم

(8) انظر حاشية الخضري على شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك جـ 1 ص 219 ـ 220.

مراجع البحث

1 ـ التذهيب شرح عبيد الله بن الفضل الخبيصي على تهذيب المنطق ط الحلبي.

2 ـ البرهان للشيخ: اسماعيل الكلنبوي مع حواشيه، مطبعة السعادة بمصر.

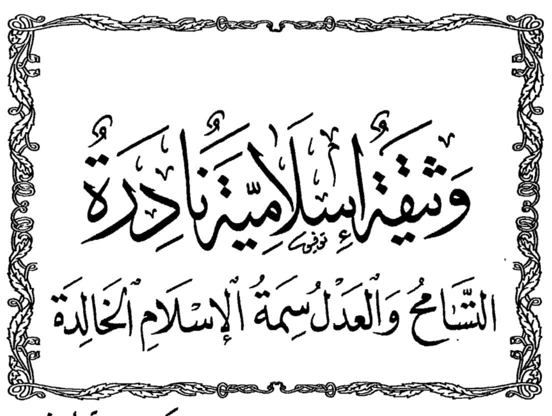
3 ـ أصول الفقه: إبراهيم عبد الحميد وآخرون مطبعة لجنة البيان العربي بمصر.

4 ـ اللؤلؤ المنظوم في مبادىء العلوم تأليف محمد أبي عليان طبعة الحسينية بمصر.

5 ـ تحفة الطلاب شرح رسالة الآداب للشيخ سليم البشري طبعة جريدة الإسلام بمصر.

6 ـ التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ـ الطبعة الأميرية.

7 ـ شرح حسن باشا زاده على رسالة الآداب للكلنبوي دار الطباعة العامة.



الدكتور شوقي أبو خليل
جامعة دمشق

من خصائص حضارتنا الإسلامية أنها لا تحكم بالإعدام على الثقافات الأخرى، والحوار هو البديل، والتعدُّدية في الثقافة ثراء للفكر، وإقرار الإسلام بتعدد العقائد إقرار بمشيئة الله: **﴿لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين﴾** [هود: ١١/١١٨]، **﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾**، [المائدة: ٥/٤٨].

نحاور بالتي هي أحسن: **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾** [النحل: ١٦/١٢٥].

وعلى الرغم من هذا كله، نرى المسيحية تتبرم من الآخرين، وترسم سياستها الظاهرة والباطنة لإبادة خصومها، أو تحقيرهم وحرمانهم، ولا تتردد

حتى على إرغامهم على ترك دينهم، وإجبارهم على النصرانية، ومقررات مؤتمر كولورادو 15/10/1978، الذي انعقد تحت شعار (تنصير المسلمين في العالم) ليست عنا ببعيدة، لقد وضع استراتيجية بقيت سرية عدة سنوات لخطورتها، مع وضع ميزانية لتحقيق الهدف مقدارها 1000 مليون دولار، أودعت في مصرف أمريكي.

بينما الإسلام يمد يده لمصافحة أتباع الشرائع الأخرى لتحقيق التعاون على إقامة العدل، ونشر الأمن، وصيانة الدماء أن تسفك، وحماية الحرمات أن تنتهك، فهو لم يقم على اضطهاد مخالفيه، أو مصادرة حقوقهم، أو تحويلهم بالإكراه عن عقائدهم، لأن حرية الاعتقاد مصانة: **﴿لا إكراه في الدِّين﴾**، [البقرة: ٢/٢٥٦]، أو المساس الجائر لأموالهم وأعراضهم ودمائهم، وشتَّان بين التسامح وبين الضعف والعجز، فكثيرون لا يقدرون هذا النُّبْل، وربما استغلوا هذه السماحة في الإساءة إلى الإسلام، الذي وسعتهم دائرته المرنة.

(الحوار) من حق الجميع، وحق للجميع ضمانات الحوار، فلا عنف، ولا مصادرة لرأي الآخر، لقد استشهد الطبري في تفسيره بشعراء نصارى، فلا تشنج، بل تسامح ثم الحساب على الله: **﴿فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾**، [البقرة: ٢/١١٣].

و(العهدة العُمَرِيَّة) تعطينا فكرة واضحة عن الأمان الذي مُنِح للأنفس والأموال وأماكن العبادة، ونصها التالي: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء[1] من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملَّتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيِّزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضارَّ أحد منهم.

---

(1) اسم مدينة بيت المقدس، ومعناه بيت الله، [معجم البلدان: 1/ 293].

وعلى ما في هذا الكتاب من عهد الله وذمة رسوله، وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين.

شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان، وكتب وحضر سنة خمس عشرة»[2].

وعلى منوال (العهدة العمرية) وقّع أبو عبيدة بن الجراح[3] معاهدة مع أهل دمشق، واشترط عليهم حين دخلها: (على أن تترك كنائسهم وبِيَعهم)[4].

ووقّع عمرو بن العاص معاهدة مع أهل مصر: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وكنائسهم وصلبهم وبرِّهم وبحرهم...»[5].

واستخلص من هذه المعاهدات الحقوق العامة لأهل الذمة، كحفظ النفس، وحفظ الأعراض، والقانون الجنائي والمدني سواء للمسلم والذمي، والأمور الشخصية يقضي بها الذميون بحسب قانونهم الشخصي، مع الحرية التامة بإقامة الشعائر الدينية.

وذكر ابن عابدين في حاشيته أن فقهاء المسلمين من المذاهب الاجتهادية كافة صرحوا وأكدوا بأن على المسلمين دفع الظلم عن أهل الذمة، والمحافظة عليهم، لأن المسلمين حين أعطوهم الذمة قد ألزموا دفع الظلم عنهم، وهم صاروا به من أهل دار الإسلام، بل صرح بعضهم بأن ظلم الذمي أشد من ظلم المسلم إثماً.

تكلمت المستشرقة الإيطالية (لورا فيشيا فاغليري)[6] عن المعاهدات التي وقعها المسلمون مع الذميين، فقالت: «منحت تلك الشعوب حرية الاحتفاظ

---

(2) الطبري: 3/ 609، واليعقوبي: 2/ 167.

(3) أبو عبيدة عامر بن الجراح، أمير قائد، فاتح الديار الشامية، أحد العشرة المبشرين بالجنة، كان لقبه (أمين الأمة) توفي بطاعون عَمَواس، ودفن في غور بيسان، [الأعلام: 3/ 252].

(4) الخراج: أبو يوسف القاضي، ص: 80.

(5) الطبري: 4/ 109، وصبح الأعشى للقلقشندي.

(6) أستاذة اللغة العربية في جامعة نابولي - إيطالية.

بأديانها القديمة، وتقاليدها القديمة، شرط أن يدفع الذين لا يرضون الإسلام ديناً، ضريبة عادلة إلى الحكومة تعرف بالجزية، لقد كانت هذه الضريبة أخفَّ من الضرائب التي كان المسلمون ملزمين بدفعها إلى حكوماتهم نفسها، ومقابل ذلك، منح أولئك الرعايا (المعروفون بأهل الذمة) حماية لا تختلف في شيء عن تلك التي تمتعت بها الجماعة الإسلامية نفسها، ولما كانت أعمال الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين قد أصبحت فيما بعد قانوناً يتبعه المسلمون، فليس من الغلوّ أن تصر على أن الإسلام لم يكتف بالدعوة إلى التسامح الديني، بل تجاوز ذلك ليجعل التسامح جزءاً من شريعته الدينية»[7].

إن مقارنة بسيطة بين الفتح الإسلامي، والاستعمار المسيحي، تعطينا فكرة واضحة جلية عن تسامح المسلمين، وسيادة حرية المعتقد تحت سلطانهم، وتعطي في الوقت ذاته صورة جلية عن تعصب المسيحيين والقمع والمجازر البشرية التي رافقت انتصاراتهم.

المسلم لم تجش في نفسه نيّات الغدر والفتك والخيانة، والقتل الجماعي والتحريق لغير أبناء دينه، وقد حكم قروناً طويلة، ولم نسمع عنه ولو مرة واحدة، بمثل ما جرى في محاكم التفتيش مثلاً.

لقد حفظت مبادىء الإسلام لغير المسلم حقوقه، وعرفته بواجباته التي لا تختلف كثيراً عن واجبات المسلمين، وفي كل الظروف عومل غير المسلم (إنساناً) تحترم إنسانيته: **﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير﴾** [الحجرات: ٤٩/ ١٣].

ولقد تجلت وظهرت قسوة الأوربيين ووحشيتهم وتعصبهم عند أول يوم نزلوا فيه أراضي إفريقية وآسية وأمريكة، أما أحرق فاسكودوغاما مركباً للحجاج يحمل مئات الرجال والنساء والأطفال، دون أن يستجيب إلى توسل النساء إليه؟ وفي أحد المراكز الهندية أسر حوالي ثماني مئة بحار هندي وشنقهم على

(7) دفاع عن الإسلام، ص: 34 و 35.

ظهر سفينة، وقطع أيديهم ورؤوسهم، ثم وضع جثثهم في مركب حمله التيار إلى الشاطىء ليراها ذووهم.

وفكر ألبوكيرك (Albuquerque) المكتشف البرتغالي سنة 1506م بالسَّير السريع إلى المدينة المنورة لاختطاف رفات النبي الكريم ﷺ ثم عرضها على المسلمين بعد ذلك، مقابل التخلي عن فلسطين، وهذا يثبت الروح الصليبية الأوروبية الحاقدة، كما فكر بتحويل نهر النيل عن مجراه، كي يحرم مصر من خصوبة أرضها[8].

أما في اكتشاف أمريكة، فكانت الإبادة الكاملة لحضارة الإنكا، وحضارة المايا، وحضارة الأزتيك، مع سفن أسبوعية في قوافل منتظمة لنقل الذهب والفضة إلى إسبانية والبرتغال.

يقول الدكتور شاكر مصطفى: «الحديث عن الهنود الحمر حديث عن مأساة ثلاثين مليون إنسان أبادتهم البندقية الأوربية والمدفع، عن جريمة اشتركت فيها جميع القوى الأوربية، وكان لها أكثر من جنكيز خان واحد، وكانت عملية من أفجع عمليات الإبادة الجماعية في التاريخ، باسم الكنيسة والمدنية. تحت هذا الثنائي الساحق تمت العملية، وكل أقنوم من هذا الثنائي كاف وحده لتبرير كل شيء، كريستوف كولومبوس في صوره الرمزية هناك وراء المحيط يرسمونه دون مواربة بشكل إنسان من شقين، شق يلبس الزرد ويحمل السيف، وشق في سواد الكهان يحمل الصليب، الحلف بين السيف والصليب دفعت ثمنه دماً تلك الملايين المنكودة الحظ في العالم الجديد، ودفعته أولاً أشلاء وإبادة وسحقاً تحت الحوافر، ثم دفعته تشويهاً لحضارتها ومكانها الإنساني، وتدميراً لعمرانها تحت ضغط العطش القاتل للذهب»[9].

وكيف عامل الأوربيون أطفال شعوب الإنكا والمايا والأزتيك؟

«قابل مسيحيون هندية، كانت تحمل بين ذراعيها طفلاً كانت تقوم

---

(8) في طلب التوابل، سونيا هاو، ص: 225.

(9) المظلومون في التاريخ، ص: 121.

بإرضاعه، وبما أن الكلب الذي كان يرافقهم كان جائعاً، فقد انتزعوا الطفل من بين ذراعي الأم، ورموه حياً إلى الكلب، الذي أخذ ينهشه تحت بصر الأم ذاته. . وعندما كان بين السجناء بضع نساء وضعن حديثاً، فإنهم ما إن كان الأطفال الذين ولدوا حديثاً يأخذون في العويل، يمسكونهم من سيقانهم ويصرعونهم برميهم على الصخور، أو كانوا يلقونهم في الأحراش حتى يكون موتهم مؤكداً فيها»(10).

ويروي (لاس كاساس) حكاية شارك فيها، إنها مجزرة (كاوناو) التي ارتكبتها قوات (ناربايث)، التي كان مرشداً دينياً لها، وتبدأ الحادثة بظرف عرضي: «إلا أنه يجب معرفة أن الإسبان، يوم وصولهم إلى هناك، قد توقفوا في الصباح، لتناول طعام الإفطار، في مجرى جاف لأحد الأنهار، وكان يحتفظ مع ذلك بعدد من غدران الماء الصغيرة، وكان غاصاً بالحجارة الصوّانية، وهذا هو ما ألهمهم فكرة شحذ سيوفهم، وعند وصولهم إلى القرية بعد هذا الإفطار على العشب، راودت الإسبان فكرة جديدة: التحقق مما إذا كانت السيوف قاطعة بالدرجة التي تبدو بها، فجأة يستل إسباني السيف، وسرعان ما يحذو المائة الآخرون حذوه ويشرعون في تمزيق أحشاء وقطع وذبح هذه الشياه والحملان من الرجال والنساء والأطفال والشيوخ، الذين كانوا جالسين هادئين، يتفرجون في عجب على الجياد والإسبان، وفي ثوان معدودات، لا يبقى على قيد الحياة أحد من جميع أولئك الذين كانوا موجودين هناك، ولدى دخول الإسبان بعد ذلك إلى البيت الكبير الذي كان مجاوراً، لأن ذلك كان يحدث أمام بابه، يشرع الإسبان بالمثل، عن طريق الطعن والقطع، بقتل جميع من كان هناك حتى سال الدم في كل مكان، كما لو أنه قد جرى ذبح قطيع من الأبقار.

ولا يجد (لاس كاساس) أي تفسير لهذه الأحداث إن لم يكن الرغبة في التحقق من أن السيوف قد شحذت شحذاً جيداً، لقد كان مشهد الجراح التي

---

(10) فتح أمريكا (مسألة الآخر)، غرفيتان تودوروف، دار سيناء، ص: 149.

غطت أجساد الموتى والمحتضرين مشهد رعب وذعر. .»[11].

وبعد كل هذا الذي سقناه تمهيداً لتقديم وثيقة إسلامية نادرة: (دية فرس لأحد الذميين في الدولة الإسلامية)، هذه الوثيقة النادرة كتبت على الورقة (الكاغد)، وهي محفوظة حالياً في مكتبة جامعة هايدلبرج بألمانية تحت رقم سجل (8007)، وهي مؤرخة بعام 404 هـ[12]، عرضها 29 سم، بها بعض التمزقات خاصة في منتصفها.

ترجع أهمية هذه الوثيقة إلى أنها تلقي الضوء على مدى العناية التي نالها أهل الذمة (المسيحيين) في الدولة الإسلامية في القرن الخامس الهجري، فالوثيقة صَكٌّ بسداد دِيَةٍ مقدارها 30 ديناراً، عن مقتل فرس أحد الذميين، ويدعى (مينا بن جرجة الطَّطوني[13])، والذين تسبَّبوا في مقتل الفرس نفر من المسلمين هم: فهد بن عصام الذفري، وفاتك بن يزيد الذفري، وابن عمِّهما مكبر بن فيد الذفري[14].

الوثيقة تحتوي على كتابة عربية خالصة قوامها 33 سطراً، ونصها على ما فيها من هفوات وأخطاء إملائية مثل: ثَلَثين بدل ثلاثين، ومتا ما ادعا، بدل متى ادعى، والمدَّعا عليه بدل المدعى عليه، وفي بداية الأسطر (بن) بدل ابن. . نصُّها التالي حرفياً:

1 ـ «أشهدني فهد بن عصام وفاتك بن زيد ومينا.

2 ـ بن جرجة الططوني بما في هذه الوثيقة وكتب علي بن يوسف.

3 ـ بخطه في تاريخه.

4 ـ بسم الله الرحمن الرحيم.

---

(11) فتح أمريكا، ص: 151 و 152.

(12) وهذا يوافق سنة 1013 م.

(13) ططون: قرية من قرى الفيوم في مصر.

(14) الرابطة، العدد 348، عدد شباط 1994، ص: 70، مقالة للأستاذ سعيد مغاوري محمد.

5 ـ شهد الشهود المسمون في آخر هذا الكتاب منهم من كتب بيده.

6 ـ ومنهم من كُتِبَ عنه على إقرار فهد بن عصام الذفري وفاتك.

7 ـ بن زيد الذفري في صحَّة عقولهم وأبدانهم وجواز أمرهم طائعين

8 ـ غير مكرهين ولا مجبرين ولا مضطهدين أن الأمر تقرن بينهم وبين مينا.

9 ـ بن جرجة الططوني من كورة الفيوم في الفرس التي كانت لولد

10 ـ عمهم مكبر بن فيد الذفري التي قتلت بططون تقرن الأمر بينهم

11 ـ على ثلثين ديناراً منها خمسة عشر ديناراً في شهر المحرم من

12 ـ سنة خمس وأربع مائة وخمسة عشر ديناراً في شهر المحرم من سنة

13 ـ ست وأربع مائة لا يدافعهم مينا بن جرجة الططوني بذلك عند

14 ـ محل الأجل المذكور فيه ولا يحتج عليهم بحجة بوجه من الوجوه ولا

15 ـ سبب من الأسباب ومتا ما ادعا أحد منهم على مينا بن جرجة

16 ـ الططوني بغير ما سمى ووصف في هذه الوثيقة

17 ـ وإفك وبهتان والمدعا عليه بريء في هذه الوثيقة

18 ـ بِدَعْوا أو احتج عليه بحجة فضمان ذلك وخلاصه على فهد بن عصام

19 ـ وفاتك بن زيد بلا مدافعة ولا احتجاج بحجة وكتب في مستهل رمضان

20 ـ سنة أربع وأربع مائة شهد على ذلك شهد نهار بن يحى الطليبي بما في هذه الوثيقة وكتب عنه علي بن يوسف بأمره ومحضره شهد ربيعة بن محمد وعلي بن عمر بما فيه وكتب عنهم علي بن يوسف بأمرهم وحضورهم.

21 ـ شهد القسم بن يحى بن عبد العزيز اليامي

22 ـ شهد على اقرار فهد بن عصام وفاتك بن زيد

23 ـ على ما سمى ووصف في هذا الكتاب وكتب بيده

24 ـ في تاريخه

25 ـ وهذه الفرس قتلت بططون يوم الغارة شهبر ومحمد علي بططون

26 ـ وهذه

27 ـ الثلثين دينار

28 ـ ثمنا لهذه

29 ـ الفرس عن

30 ـ ومهرتها

31 ـ جميع أهل

32 ـ ططون وهو

33 ـ خطا واحداً».

ويعلق الأستاذ سعيد مغاوري محمد على نصّ هذه الوثيقة بقوله:

«في واقع الأمر إنّ المتأمل في نصّ هذه الوثيقة النادرة يلاحظ مدى عناية الدولة الإسلامية بأهل الذمة المقيمين بها من يهود ونصارى، ذلك لأنها تكشف النقاب عن العدالة الإسلامية المتمثّلة في حفظ حقوق هؤلاء الذميين، فالمجني عليه يدعى مينا بن جرجة الططوني قتلت فرسه في مدينة ططون يوم الغارة، ولم تفصح الوثيقة عن معنى هذا اليوم، وربما كان حملة من قبل الحكومة على بعض الخارجين أدت هذه الغارة إلى مقتل هذه الفرس، ولما كان صاحبها بريئاً من أية تهمة، فإن القاضي المسلم حكم بالعدل، وألزم هؤلاء الأفراد المسلمين وهم:

بسم الله الرحمن الرحيم

صورة الوثيقة

(فهد بن عصام الذفري وفاتك بن زيد الذفري ومكبر بن فيد الذفري) بسداد دية هذه الفرس ومقدارها ثلاثون ديناراً، على أن تقسَّط على دفعتَيْن، الأولى في شهر المحرم من سنة 405، والدفعة الثانية في شهر المحرم سنة 406 هـ.

وإذا لاحظنا أن هذه العقوبة الشديدة ومقدارها 30 ديناراً قيمة الفرس المقتولة هي عقوبة مغلَّظة، لأن الفرس لا يمكن أن يصل سعرها لهذا المبلغ، لأن الدينار الذهبي في هذه الفترة المتقدمة كان ذا قيمة عالية، وكان في الإمكان شراء منزل كامل بدينارين مثلاً.

لذلك كله فإن الوثيقة شاهد حق، ودليل قاطع على عدالة الشريعة الإسلامية مع أهل الذمة في الدولة الإسلامية.

ومثل هذه الوثائق النادرة نافعة للطلاب والباحثين في مجال التاريخ والحضارة والفكر والنظم والفنون والدراسات الإسلامية لأنها تكشف جوانب ما زالت خافية عن العلاقات الاجتماعية في الدولة الإسلامية»[15].

ونعلق قائلين: إنّ الظلم الفادح الذي لحق المسلمين بهذا الحكم الجائر من حيث الغرامة الواردة في الوثيقة، عائد إلى تعاطف الفاطميين[16] مع المسيحيين من جهة، وسيطرة المسيحيين على دوائر الفاطميين من جهة أخرى، ولقد استغل كثيرون من أهل الذمة سماحة الإسلام وأساؤوا إليه ولأبنائه، لذلك يجب الانتباه والتفريق بين التسامح وبين العجز عن حماية المسلمين بالحق والإنصاف.

يقول روبرتسون: «إن أتباع محمد ﷺ هم الأمة الوحيدة التي جمعت بين التحمس في الدين، والتسامح فيه، أي إنها مع تمسكها بدينها لم تعرف

---

(15) الرابطة.. ص: 71.

(16) كان على عرش مصر في هذه الفترة: الخليفة الفاطمي: المنصور الآمر بأحكام الله بن المستعلي بالله أبو القاسم أحمد بن المستنصر بالله، معاصر المستظهر بالله العباسي، [النجوم الزاهرة: 5/ 170].

إكراه غيرها على قبوله»[17].

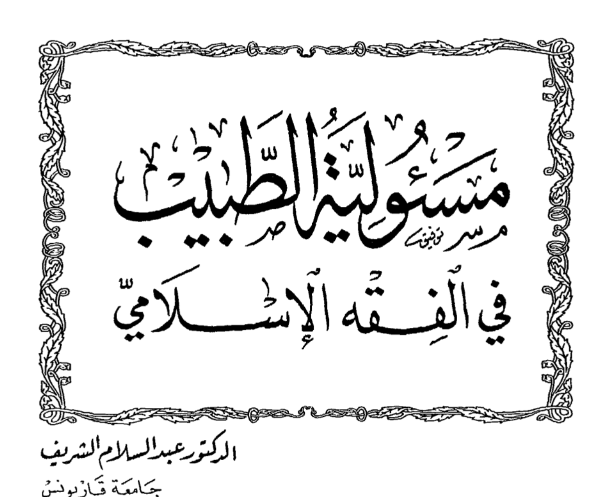
وصدق غوستاف لوبون وأنصف حين قال: «فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين راحمين متسامحين مثل العرب، ولا ديناً سمحاً مثل دينهم»[18]

والحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً.

---

(17) حاضر العالم الإسلامي: 1/ 104.

(18) حضارة العرب، ص: 720، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3.



الدكتور عبد السلام الشريف
جامعة قاريونس

مقدمة :

ساهم الطب العربي الإسلامي في رسم صورة واضحة عن تطور الحياة العلمية، ذلك أن علم الطب نشاط اجتماعي تساهم فيه الإنسانية في جميع مراحل تطورها، وهو يعكس صراع الإنسان مع المرض ومحاولة منعه والسيطرة عليه، وإيجاد الوسائل الكفيلة لحماية الإنسان منه. والمتتبع لكتب تاريخ علم الطب وتراجم الأطباء يلاحظ ثروة كبيرة من الكتب الطبية وكتب العقاقير والأدوية وغير ذلك من الكتب، التي تنظم أصول وقواعد ممارسة مهنة الطب عند المسلمين.

ولعل كتاب التصريف للجراح الكبير أبي القاسم الزهراوي ت 1013هـ أول كتاب في الجراحة على الطريقة العملية الموضوعية في علم الجراحة.

وهذا يدلنا على نهضة الطب والعلوم المتعلقة به، وعلى الروح العلمية المبذولة من أجل تعلم الطب، وعلى الاهتمام بالنواحي التطبيقية والعمل على تطويرها.

لقد أظهر المسلمون روحاً علمية عالية حينما تركوا المؤسسات العلمية والمكتبات في البلاد المفتوحة، ولم يأنفوا طلب العلم مع حرصهم الشديد على بقاء لغتهم ومسايرتها لركب الحضارة باشتقاق أو تعريب المصطلحات العلمية اللازمة.

فهم أول من نادى بالطب الوقائي، والحجر الصحي، واهتموا بالطب البشري، وفصلوا الطب عن الصيدلة، وأسسوا علم العقاقير والكيمياء والصيدلة.

ووضعوا نظام الحسبة لمراقبة الأدوية وإجراء الاختبارات للأطباء، وإعطاء التصاريح للقادرين منهم على مزاولة المهنة، واهتموا كذلك بالأمراض الحموية والجلدية والأمراض المعدية، كالجدري والجذام والجرب والحصبة، ووضعوا بذلك أسس المعالجة السريرية، ولا ننسى دور الطبيب في معاونة القاضي؛ فقد حفظت لنا كتب الوثائق والأحكام صور التفاعل بين الأطباء وأفراد المجتمع والقضايا التي كانت تثار كنتيجة طبيعية لهذا التفاعل.

ونظراً لحرص الشريعة الإسلامية الشديد على إقرار العدالة وسلامة الإجراءات، فإن القاضي ما كان لينفرد برأيه فيما يتعلق بحالات الضرر أو الوفاة، التي تستلزم معرفة فنية لا تتوافر إلا في خبير بمهنة الطب، وهكذا كان على القضاة أن يستشيروا أهل الاختصاص من الأطباء للوصول إلى الحق وتحقيق العدالة.

وقد أشارت كتب الوثائق إلى النزاع الأبدي الذي لم يزل قائماً منذ أيام جالينوس حتى عصرنا الحاضر، وهو النزاع بين الطبيب والمريض فيما يتعلق بطبيعة التزام الطبيب هل هو بَذْلُ عناية أم تحقيق نتيجة؟ وهي حصول الشفاء بعد العلاج وفي هذا الإطار سنحاول إلقاء الضوء على مسؤولية الطبيب من

وجهة نظر الفقه الإسلامي، ونقدم للموضوع بعرض سريع لمسؤولية الطبيب في الأمم السابقة.

ومن خلالها نفهم بصورة أفضل مسؤولية الطبيب في الفقه الإسلامي.

مسؤولية الطبيب عند الأمم السابقة:

المسؤولية الطبية معروفة منذ القدم عند الأمم السابقة عن الإسلام فقد عرف المصريون القدماء المسؤولية الطبية وسجلوا شروط ممارسة المهنة في كتبهم فكان على الطبيب أن يمارس مهنة الطب حسب أصولها المتعارف عليها أما إذا خالفها فكان جزاؤه الإعدام.

وأما الأشوريون فقد كانوا أقل شدة من غيرهم حيث كان على الطبيب إذا أخطأ أو لم يستطيع علاج مريض أن يطلب العفو من الآلهة على ذلك، بينما كان البابليون أكثر قسوة منهم على الأطباء كما هو واضح في بعض بنود قانون حمورابي الذي نص على إلزام الطبيب بدفع تعويض للمريض أو تقطع يده إذا قام بإجراء عملية جراحية على عين المريض وتعطلت عن الإبصار. وعند الإغريق كان الطبيب يسأل جنائياً في أحوال الوفاة التي ترجع إلى خطأ الطبيب. وجاء في القانون الروماني (إذا كان الموت لا يصح أن ينسب إلى الطبيب فإنه يجب أن يعاقب على الأخطاء التي يرتكبها نتيجة جهله، وإنّ من يغشون أولئك الذين يكونون معرضين للخطر لا يصح أن يخلوا من المسؤولية بحجة ضعف المعارف البشرية).

وأما في أوروبا في العصور المظلمة فقد جاء في القانون الكنسي عند القوط الشرقيين والقوط الغربيين أنهم يعدون الأتعاب التي تعطى للطبيب مقابل الشفاء، فإن لم يشف المريض حكموا بأن العقد غير قابل للتنفيذ ولا يسأل الطبيب عن وفاة المريض إذا لم يثبت حصول أخطاء.

وفي عهد الصليبيين كانت المحاكم في بيت المقدس في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ترىٰ الطبيب مسؤولاً عن جميع أخطائه، فإذا تعلق الأمر بجرح بسيط أو سوء عناية لم يترتب عليه الموت قطعت يد الطبيب، ولا تدفع

له أتعابه، أما إذا مات المريض قتل الطبيب شنقاً[1].

فالمسؤولية قديمة قدم التاريخ ولكنها قاسية على الأطباء، وهي قسوة مبالغ فيها، وهذه القسوة دعت الأطباء في كثير من الأحيان إلى الإحجام عن مزاولة مهنة الطب أو يشترطون شروطاً ترفع المسؤولية عنهم. وهناك شواهد تاريخية على ذلك.

مسؤولية الطبيب في الإسلام:

عرفت الشريعة الإسلامية المسؤولية الطبية، ولها فيها من القواعد الدقيقة ما يجعل تنظيمها في جوهره أقرب ما يكون إلى أحدث ما وصلت إليه أرقى التشريعات المدنية في العصر الحديث.

ومن هذه القواعد الفقهية «أن كل من يزاول عملاً أو علماً لا يعرفه يكون مسؤولاً عن الضرر الذي يصيب الغير نتيجة هذه المزاولة» وهذه القاعدة مأخوذة من حديث «من تطبب ولا يعلم منه طب فهو ضامن»[2]، أي من زاول مهنة الطب ولم يكن بالطب معروفاً فأصاب نفساً فما دونها فهو ضامن.

وهنا يثار سؤال مهم: هل مهنة الطب حق للطبيب أم واجب؟ وللإجابة على هذا السؤال لا بد من بذل جهد في تحديد الفرق بين الحق والواجب إذ ربما من خلال هذا التحليل نسهم في رفع لبس أو إزالة غموض حول طبيعة التزام الطبيب ومسؤوليته عن ذلك.

الحق والواجب والفرق بينهما:

الأصل أن صاحب الحق له أن يستعمل حقه وأن لا يستعمله، فإذا استعمله فلا حرج عليه ما لم يكن متعسفاً في استعمال حقه، وإن تركه فلا إثم عليه.

---

(1) محمود الحاج قاسم محمد: الطب عند العرب والمسلمين تاريخ ومساهمات ص 341 الطبعة الأولى 1987 م الدار السعودية للنشر والتوزيع.

(2) أخرجه أبو داود في سننه ح 2 ص 501 وفي رواية أخرى (أي طبيب تطبب على قوم لا يعرف له تطبيب قبل ذلك فأعنت فهو ضامن). وأعنت بمعنى قطع العروق وشق الجسم.

فالحق إذا: هو ما يجوز فعله ولا يعاقب على تركه.

ويقابل الحق الواجب يقال: وجب بمعنى لزم، وهو كل ما يعاقب على تركه. ويختلف الحق عن الواجب في طبيعته، فإذا كان الحق يجوز فعله فالواجب يلزم ويتحتم فعله، وإذا كان صاحب الحق لا يأثم بتركه ولا يعاقب فإن المكلف بالواجب أياً كان يأثم على الترك ويعاقب بالعقوبة المقررة لترك الواجب.

وإن كان الحق والواجب يختلفان في طبيعتهما فإنهما يتفقان من الناحية الجنائية في أن الفعل الذي وقع فعله أداء لواجب أو استعمالاً لحق هو فعل مباح تنتفي فيه المساءلة.

والفعل الواحد قد يُعدُّ حقاً لشخص بعينه وواجباً على شخص آخر فالتأديب مثلاً حق للوالد على ولده وواجب للمدرس على تلميذه.

والتفرقة بين الحق والواجب لها أهمية من وجهين:

الوجه الأول متفق عليه بين الفقهاء، وهو أن الحق لا يمكن العقاب على تركه، وإن الواجب يمكن عقاب تاركه.

الوجه الثاني مختلف عليه بين الفقهاء وهو أن الحق يتقيد بشرط السلامة وأنّ الواجب لا يتقيد بشرط السلامة.

مثل ذلك: إن من باشر حقاً مسؤول دائماً عن سلامة المحل الذي باشر عليه الحق، لأنه مخير بين أن يأتي الفعل أو يتركه، أما من وجب عليه القيام بهذا الفعل فلا يسأل عن سلامة محل الواجب لأنه ملزم بتأدية الواجب وليس له أن يتخلى عنه وهذا هو رأي الأحناف والشافعيّة.

أما مالك وأحمد فعندهما أن الحق كالواجب غير مقيد بشرط السلامة لأن استعمال الحق في حدوده المقررة عمل مباح، ولامسؤولية على العمل المباح، والسؤال الآن: كيف يمكن معرفة ما إذا كان الطبيب الممارس لمهنة الطب إنما يمارس في حق له أم يؤدي في واجب عليه؟ وبشكل آخر هل يتحتم القيام بالفعل أو لا؟ وهل يعاقب على تركه أو يأثم أو لا؟.

فإذا كان يتحتم عليه إثبات الفعل فهو واجب، وكذلك إذا كان يأثم بتركه أو يعاقب على تركه.

أما إذا كان له أن يأتي الفعل وله أن يتركه دون أن يأثم أو يعاقب فالفعل حق بالنسبة له وليس واجباً.

وإذا أردنا الدقة في تحليل طبيعة الحق نجد أنه سلطة ذات حدود معينة، تمنح لصاحب الحق على المحل ـ فحق التأديب يعطي المؤدب سلطة على محل التأديب وهو الابن.

وكذلك الواجب نجده يعطي للمكلف به السلطة نفسها على محل الواجب، ويجعل مباشرة الواجب حقاً له على المحل. فواجب التأديب يعطي للمكلف بالواجب سلطة صاحب الحق نفسها على الابن. فالمكلف هو في الواقع صاحب حق على محل الواجب، ولكن ليس له أن يترك استعمال حقه، وهذا هو الفرق الوحيد بين صاحب الحق والمكلف بالواجب[3]، وواجب التطبيب كواجب التأديب يعطي للطبيب الحق على المريض في علاجه ولكن لا يجوز له أن يترك استعمال حقه بالتخلي عن علاج المريض.

ومما لا شك فيه أن القوانين الوضعية تتفق مع الشريعة الإسلامية في عَدّها التطبيب عملاً مباحاً، وتختلف معها في مسألة الحق والواجب وهذا هو لب المشكل وجوهره.

فالقوانين الوضعية ترى مهنة الطب حقاً للطبيب بينما ترى الشريعة الإسلامية مهنة الطب أمراً واجباً.

ولا شك في أن نظرية الشريعة الإسلامية أفضل، لأنها تلزم الطبيب أن يضع مواهبه وخبراته في خدمة أفراد المجتمع، كما أنها أكثر انسجاماً وتطابقاً مع حياتنا الاجتماعية القائمة على التعاون والتكافل وتسخير كل الطاقات والإمكانات لخدمة المجتمع.

---

(3) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي حـ 1 ص 471/ 472.

أسباب رفع المسؤولية عن الطبيب في الفقه الإسلامي:

تنتفي مسؤولية الطبيب للأسباب الآتية:

أولاً: إضفاء صفة الوجوب على عمل الطبيب:

أ ـ الضرورة الاجتماعية إذ الحاجة ماسة إلى عمل الطبيب، وهذا يقتضي أن دراسة العلوم الطبية فرض من فروض الكفاية، وأنه واجب محتم على كل شخص لا يسقط عنه إلا إذا قام به غيره.

وقد عُدَّ علم الطب فرضاً لحاجة الناس إلى التطبيب، ولأنه ضرورة اجتماعية وإذا كان الغرض من تعلم الطب هوالتطبيب وكان تعلم الطب واجباً فيترتب على هذا أن يكون التطبيب واجباً على الطبيب لا مفر له من أدائه على أن التطبيب يُعدُّ واجباً كفائياً كلما وجد أكثر من طبيب يمكن أن يقوم بهذا العمل.

ويكون فرض عين غير قابل للسقوط في الأماكن التي ليس فيها طبيب فهو إذا يقوم بعمله إنما يقوم بواجب ملقى عليه.

والنتيجة البدهية لجعل التطبيب واجباً ألا يكون الطبيب مسؤولاً عما يؤدي إليه عمله بسبب قيامه بواجب التطبيب لأن القاعدة: أن الواجب لا يتقيد بشرط السلامة(4).

ولما كانت طريقة أداء هذا الواجب متروكة لاختيار الطبيب واجتهاده على المستوى النظري والتطبيقي من الناحية العلمية، فقد دعا ذلك إلى البحث فيما إذا كان يسأل جنائياً عن نتائج عمله، إذ أدّى عمله إلى نتائج ضارة بالمريض لكونه أنه حين يؤدي واجب التطبيب أشبه بصاحب الحق منه بمؤدي الواجب، لما له من حرية كاملة في اختيار هذا العمل، واختيار الطريقة التي يرى فيها صلاحها للمريض.

وقد أجمع الفقهاء على عدم مسؤولية الطبيب إذا أدى عمله إلى نتائج ضارة بالمريض ولكنهم اختلفوا في تعليل رفع المسؤولية.

---

(4) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي حـ 1 ص 520، الطبعة الثالثة 1963 م.

فأبو حنيفة يرى أن المسؤولية ترتفع لسببين:

أ ـ الضرورة الاجتماعية إذ الحاجة ماسة إلى عمل الطبيب، وهذا يقتضي تشجيعه وإباحة العمل له، ورفع المسؤولية عنه، حتى لا يحمله الخوف من المسؤولية المدنية والجنائية على عدم مباشرة المهنة التي تخصص فيها، وفي هذا ضرر عظيم على الناس.

ب ـ إذنُ المريض أو وليه فاجتماع الإذن مع الضرورة الاجتماعية يؤدي إلى رفع المسؤولية(5).

ويرى الشافعي وأحمد أن علة رفع المسؤولية عن الطبيب أن يأتي فعله بإذن المريض، وأن يقصد إصلاح حاله ولا يقصد الإضرار به. إذا اجتمع هذان الشرطان كان العمل مباحاً للطبيب وانتفت مسؤوليته إذا كان ما فعله موافقاً لما يقول به أهل العلم بصناعة الطب(6).

ويرى مالك أن سبب رفع المسؤولية هو إذن الدولة أولاً، وإذن المريض ثانياً فإذن الدولة تبيح للطبيب مزاولة مهنة الطب، وإذن المريض يبيح للطبيب أن يفعل بالمريض ما يرى فيه صلاحه فإذا اجتمع هذان الإذنان فلا مسؤولية على الطبيب ما لم يخالف أصول المهنة أو يخطىء في عمله(7).

ونجد في نصوص الطب النبوية شيئاً مما يتعلق بممارسة المهن الطبية لأن تنظيم الممارسة من مهام الدولة.

ونبه الرسول في التداوي إلى الرجوع إلى أهل الخبرة، وحذر المدعين بأنهم ضامنون لما ينجم عن أضرار نتيجة جهلهم(8).

فالشخص المتعدي المتطفل على المهنة لا يشترط لمسؤوليته أن يكون متعمداً أي قاصداً الإضرار، بل يستوي عند حدود التعدي الخطأ والعمد.

---

(5) الكاساني: بدائع الصنائع حـ 7 ص 305.

(6) الرملي: نهاية المحتاج حـ 8 ص 2.
ابن قدامة: المغني حـ 10 ص 349، 350.

(7) الحطاب: مواهب الجليل حـ 6 ص 321.

(8) محمد الحاج قاسم ـ الطب عند العرب والمسلمين ص 56.

قال مالك في الموطأ (وأن ما أخطأ به الطبيب أو تعدى إذا لم يعتمد ففيه العقل)[9] أي عليه الضمان.

وعلى هذا فقد فرق علماء الشريعة من ناحية المسؤولية المدنية بين الطبيب الجاهل والطبيب الحاذق، فهم ينفون المسؤولية عن الطبيب الجاهل إذا كان المريض يعلم أنه جاهل لا علم له بأصول المهنة وأذن له المريض مع ذلك بعلاجه.

أما الطبيب الحاذق فلا يسأل عن الضرر الذي يصيب المريض، ولو مات المريض من جراء العلاج، ما دام المريض قد أذن له بعلاجه ولم يقع من الطبيب خطأ في هذا العلاج، بل كان الضرر أو الموت نتيجة أمر لا يمكن توقعه أو تفاديه.

وعلى هذا اتفق الفقهاء على أن الموت إذا جاء نتيجة لفعل واجب مع الاحتياط وعدم التقصير لا ضمان فيه.

ثانياً: حُسْنُ النية:

يفترض في الطبيب توافر حسن النية وهو يؤدي عمله، فهو بقيامه بهذا العمل إنما يقصد نفع المريض لا ضرره. أما إذا كان سيِّىء النية بأن قصد قتل المريض فإنه يُعَدُّ مسؤولاً عن عمله جنائياً ومدنياً حتى إن لم يؤدِّ فعله إلى وفاة أو إلى حدوث أضرار هامة[10].

ثالثاً: إذن المريض:

يشترط لرفع المسؤولية عن الطبيب موافقة المريض على إجراء العملية الجراحية. ومع ذلك فإن هذا الشرط وحده لا يكفي لجعل رضا المريض الأساس الوحيد لعدم مسؤولية الطبيب، لأن رضا المريض يقتصر أثره على الجانب الفردي للحق، ولا يبرر المساس بجانبه الاجتماعي الذي يتجسد فيه حق الله.

---

(9) موطأ مالك ص 614 رقم الحديث 1551.

(10) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي جـ 1، ص 522.

ويذهب الرأي الراجح في الفقه الإسلامي إلى أن أساس عدم مسؤولية الطبيب هو إذن الشرع وإذن المريض. تطبيقاً للقاعدة الفقهية التي تقول (بأن الجواز الشرعي ينافي الضمان)[11]. ولكن يشترط أن لا يكون ذلك الأمر الجائز مقيداً بشرط السلامة[12]، فإذا فعل الطبيب ما يجوز له فعله شرعاً فلا يسأل عن الضرر الحادث وإن كان سبباً له. لأن عدم مسؤولية الطبيب يرجع إلى انتفاء الخطأ، لأن القيام بمهنة التطبيب شيء واجب ولا مسؤولية على من أدى قيامه بواجبه إلى نتائج ضارة[13].

إذن يلزم لرفع المسؤولية إذن الشارع إضافة إلى إذن المريض، وهذا الإذن مقيد بشروط بعضها يرجع إلى إذن الشارع وبعضها الآخر يتعلق بإذن المريض.

شروط إذن الشارع:

أ ـ أن يكون التدخل الطبي صادراً عن ذي صفة بحيث يشترط فيمن يشخص المرض ويصف له الدواء، أو يقوم بعملية جراحية أن يكون من أهل الاختصاص في صناعة الطب.

ب ـ أن يكون عالماً بأصول المهنة. فإن كان متعاطياً للطب ولم يتعلمه فهو ضامن. لذلك يجب منع الطبيب الجاهل من مزاولة المهنة، عملاً بالقاعدة الفقهية التي تقول (تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام).

ومن أجل حماية مهنة الطب من الدخلاء يجب صدور الترخيص بممارسة العمل الطبي أو الجراحي من قبل الدولة، لتتحمل مسؤوليتها إذا كان التشخيص غير صائب أو اختيار الدواء غير ملائم، لأن تنظيم الممارسة من مهام الدولة.

---

(11) أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية ص 381 دار الغرب الإسلامي 1984 م.

(12) مجلة الأحكام العدلية المادة 91.

(13) د. عبد السلام التونجي: الخطأ الطبي تقرير مقدم إلى المؤتمر الدولي عن المسؤولية الطبية جامعة قاريونس 23/ 28 أكتوبر 1978 م.

وقد اتفق الفقهاء على التحجير على الطبيب الجاهل ومنعه من مزاولة عمله لأنه يفسد أبدان الناس، وإذا قام بالعمل الطبي أو الجراحي فهو متعد لأنه غير مأذون من جهة الشرع[14].

وقد نبه الرسول ﷺ إلى التشخيص الصائب واختيار الدواء الملائم، فإذا لم يستطع الطبيب تحديد ماهية الدواء المناسب في أثناء الكشف عن المريض فلا يجوز له أن يجري الدواء بما تخاف عاقبته، ولا بأس بتجربته بما لا يضر أثره.

جـ ـ أن يكون العمل الطبي تستدعيه حالة المريض، وأن يتم بقصد العلاج. فالهدف العلاجي هو السبب الذي من أجله رخص للطبيب بممارسة عمله، ويسأل الطبيب إذا استهدف بعمله غرضاً آخر غير علاج المريض، فلو طلب إليه شخص أن يقطع شيئاً سليماً من جسده حتى يعفى من الخدمة الوطنية ففعل حقت عليه المساءلة[15].

أماإذا كان القطع تستدعيه ضرورة إنقاذ حياة المريض أو صحته فلا يسأل الطبيب جنائياً أو مدنياً على فعله.

د ـ اتباع أصول المهنة: يجب أن تكون أعمال الطبيب موافقة للقواعد التي يتبعها أهل الصنعة في مهنة الطب، ولكن يجوز عند بعض الفقهاء للطبيب أن يجتهد في علاج المريض، وتنفى عنه المسؤولية في حالة مخالفته لآراء بعض زملائه متى كان رأيه يقوم على أساس علمي سليم.

2 ـ شروط إذن المريض:

لا شك في أن إذن المريض يُعَدُّ موافقة للطبيب بأن يأتي الفعل، ويجب أن يصدر هذا الإذن ممن هو أهل له بأن يكون بالغاً عاقلاً، وأن يعطي الإذن وهو على بينة من أمره. فإذا تدخل الطبيب بدون إذن المريض حقت عليه المسؤولية، لخروج عمله من دائرة الإباحة إلى دائرة التعدي، ويستثنى من

---

(14) ابن عابدين حـ 3 ص 183.

(15) ابن إدريس البهوتي: كشاف القناع حـ 3 ص 473.

ذلك إذا اقتضت المصلحة العامة تدخل الطبيب، كما هو الحال في الأمراض المعدية، وكذلك في الحالات العاجلة تطبيقاً لقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) أو لأن هذا الاستثناء يقتضيه العرف أو المصلحة.

نخلص من ذلك إلى أنّ الطبيب يضمن الضرر المترتب على فعله إذا كان جاهلاً أو كان فعله غير مأذون فيه أو أخطأ فيه.

وعلى وجه العموم يضمن الطبيب إذا تجاوز حدود حقه.

وإنني أجد من الفائدة أن أذكر مظاهر رعاية الفقه الإسلامي للطبيب، باستعراض القيود التي أوردها الفقهاء على المسؤولية في النقاط التالية:

1 ـ طبيعة التزام الطبيب:

نص الفقهاء على عدم تقييد الطبيب بشرط السلامة، وهو ما يعبر عنه في الفقه الوضعي بأن التزام الطبيب إنما هو التزام ببذل عناية وليس بتحقيق نتيجة.

وهذا راجع إلى أن العمل الطبي من الأعمال المظنونة، بمعنى أنها معرضة للنجاح والإخفاق. ونظراً لهذه الطبيعة الاجتماعية للعمل الطبي، فإن الطبيب لا يلتزم بشفاء المريض أو بضمان السلامة من مخاطره، لأن ذلك ليس بوسعه، فكل ما يمكن طلبه من الطبيب هو بذل العناية المطلوبة من مثله في ممارستِه للعمل. وبهذا أخذ القانون رقم 17 لسنة 86م بشأن المسؤولية الطبية في (م 9) ونصها (يكون التزام الطبيب في أداء عمله التزاماً ببذل عناية إلا إذا نص القانون على خلاف ذلك).

فإذا استعمل الطبيب حقه في حدوده الشرعية، ونتج عن ذلك ضرر لحق بالمريض لا يمكن الاحتراز منه فلا ضمان عليه.

وإذا كان الطبيب يستعمل حقه في هذه الحالة فهو يقوم بواجبه في الوقت نفسه. والأصل أن الواجب لا يتقيد بشرط السلامة، وقد اختلف الفقهاء في مدى جواز المشارطة على الشفاء حين يشترط المريض في التعاقد مع الطبيب على الشفاء من المرض، فبعضهم رأى عدم جواز ذلك، لما فيه من الجهالة، في حين ذهب البعض الآخر إلى جوازها على أساس أنها من قبيل

الجعالة التي تجوز على عمل مجهول[16].

وطبقاً للرأي الأخير يجوز في التعاقد بين الطبيب والمريض أن يشترط الثاني حصول الشفاء بعد العلاج، فإذا قبل الطبيب هذا الشرط ولم يتحقق الشفاء كان عليه أن يرد ما تقاضاه من أجر[17]. ولسنا ندري ما يكون موقف الأطباء اليوم لو طبق هذا المبدأ.

2 ـ خطأ الطبيب:

الطبيب بوجه عام لا يسأل إلا عن الخطأ الفاحش، والخطأ الفاحش: هو ما لا تقره أصول مهنة الطب، ولا يقره أهل العلم بمهنة الطب.

والخطأ الفاحش هو الذي لا يمكن أن يقع فيه طبيب آخر، فإذا فعل الطبيب ما لا يفعله مثله ممن أراد الصلاح، وكان عالماً بهذا فهو ضامن لتجاوزه في عمله الحدود المتعارف عليها عند أهل المهنة[18].

ونضرب مثلاً عن الخطأ غير الفاحش: فتاة سقطت من شاهق فانفتح رأسها فقال كثير من الجراحين، إن شققتم رأسها تموت، وقال واحد منهم إن لم تشقوه اليوم تموت وأنا أشقه وأشفيها فشقه فماتت بعد يوم أو يومين.

ولما سئل أحد الفقهاء المشهورين أفتى بأنه: ما دام الشق بإذن، وما دام الشق علاجاً، ولم يكن هناك خروج فاحش عن القواعد الفنية المتعارف عليها، فإن الطبيب حتى وإن قال إن ماتت فأنا ضامن لا ضمان عليه، لأن ضمان الطبيب يترتب على الخطأ الفاحش لا على تعهده بنجاح العملية[19].

---

(16) عبد الستار أبو غدة: فقه الطبيب وأدبه.
أعمال المؤتمر العالمي للطب الإسلامي ص 444 طبعت بمعرفة وزارة الصحة بالكويت.

(17) محمد عبد الوهاب خلاني: وثائق في الطب الإسلامي ووظيفته في معاونة القضاء في الأندلس ص 29 الطبعة الأولى سنة 1982 م هذه الوثائق مستخرجة عن مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل الأندلسي.

(18) أحمد شرف الدين: الأحكام الشرعية للأعمال الطبية ص 54. الطبعة الثانية 1987 م.

(19) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي حـ 1 ص 522.

3 ـ العلاقة السببية بين خطأ الطبيب وبين الضرر:

الطبيب الحاذق والمأذون له لا يضمن الضرر إذا اقتصر دوره على التسبب فيه دون أن يباشره، كأن يصف الدواء خطأ للمريض، وإذا ارتفع تدخله إلى درجة مباشرة الضرر بأن أجرى للمريض عملية جراحية فأخطأ فأنه لا يضمن الضرر إلاّ إذا تعمد.

والمثال على ذلك إذا قطع الطبيب الماهر في صناعة الطب في الموضع المعتاد فمات المريض لم يكن عليه شيء[20].

هذا الحكم في حالتي التسبب والمباشرة مخالف للقاعدة الكلية التي تقضي بأن المباشر ضامن وإن لم يتعمد من ناحية، وبأن المتسبب يضمن إذا تعمد من ناحية أخرى[21].

وطبقاً لهذا التفسير لا يسأل الطبيب أو الجراح عن سراية فعله في حالة المباشرة إلا إذا تعمدها.

فالخطأ غير العمد لا يسأل عنه الطبيب وهذا بلا شك تخفيف كبير من المسؤولية عن نتائج العلم الطبي في حق الطبيب الحاذق.

وهذا يؤكد حرص الإسلام على عدم عرقلة أعمال التشخيص والعلاج والجراحة، على العكس تماماً من الإجراءات التعسفية المفروضة على الأطباء من قبل الكنيسة في العصور الوسطى وقبل الإسلام.

4 ـ المسؤول عن ضمان الضرر الناتج عن فعل الطبيب:

يرى الفقهاء أن ضمان الضرر المترتب على العمل الطبي يدخل في نظام العاقلة وما تحمله ضمن مبدأ التضامن في حمل الآثار الناتجة عن فعل الخطأ[22].

---

(20) الخرشها علي خليل: حـ 8 ص 115.

(21) القاعدة 91 ـ 92 ـ المادة 92 مجلة الأحكام العدلية راجع شرح القواعد الفقهية ـ أحمد الزرقاء ص 385 وما بعدها دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 1983 م.

(22) عبد السلام محمد الشريف: راجع الفصل المتعلق بمبدأ التضامن في حمل الآثار عن كتابنا المبادىء الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي ص 457 وما بعدها الطبعة 1986 م. دار الغرب الإسلامي ـ بيروت.

ولكن هل تسأل الدولة عن خطأ الطبيب. بما أن الطبيب معين من قبل الدولة فهو تابع لها لأنها هي التي سمحت له بمزاولة المهنة.

ونجد في نصوص الطب النبوي شيئاً مما يتعلق بممارسة المهن الطبية لأن تنظيم الممارسة من مهام الدولة. فقد نبه الرسول ﷺ في التداوي بالرجوع إلى أهل الخبرة، وحذر المدعين بأنهم ضامنون لما ينجم عن أضرار نتيجة جهلهم.

ونبه الرسول ﷺ إلى التشخيص الصائب واختيار الدواء الملائم، وشجع على البحث العلمي واكتشاف الأدوية.

ونظام الحسبة يُعَدُّ من أرقى النظم في تأصيل أصول المهنة ووضع الضوابط العلمية لمزاولتها.

لذلك يجب أن تتحمل الدولة العبء النهائي للدية إذا كان فعل الطبيب من قبل التسبب، وتتحمل ما يزيد عن الثلث إذا كان فعله من قبيل المباشرة.

والأخذ بهذا الرأي فيه تخفيف عن الطبيب روعي فيه طبيعة العمل الطبي وحاجة الناس إليه.

ونظراً لصعوبة تحديد الدور السببي من جهة الدولة سلك القانون مسلكاً وسطاً، حيث نص في (م 31) على إنشاء هيئة التأمين الطبي، بحيث يلتزم القائمون بالمهن الطبية والمهن المرتبطة بها بالتأمين لديها عن مخاطر ممارستهم لتلك المهن.

وهيئة التأمين الطبي فكرة تعاونية تقوم مقام العاقلة، يلتزم من خلالها أفراد المهن الواحدة بدفع اشتراكات شهرية تدفع للمتضرر ولا ترهق الطبيب، وهذا تدبير حكيم مقام لمصلحة الفريقين[23].

---

(23) مصطفى أحمد الزرقاء: نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه ص 114 مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة 1984 م.

ملاحظات ختامية

يتابع القرآن المسؤولية بشكل عام في أكثر من موضع، ويتناولها في مظانّها تنويهاً بأثرها في تقييم المجتمع.

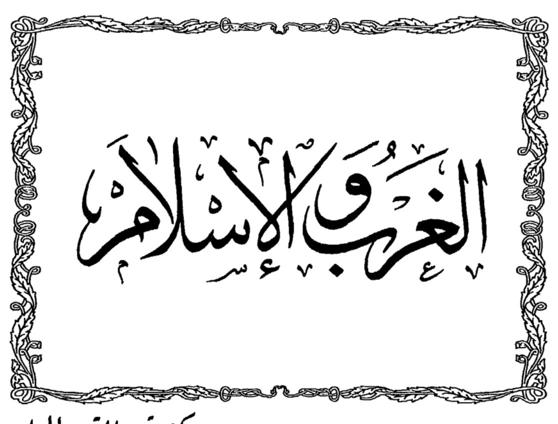
والمسؤولية الطبية في نظر الإسلام ليست إلا طريقاً من طرق الإصلاح العام وسبيلاً من سبل تحسين مستوى الخدمات الطبية.

وقد عبرت الشريعة الإسلامية عن المسؤولية تعبيراً لا تسلط فيه ولا جبروت، فجاء تعبيرها عن المسؤولية مرغباً فيها لا منفراً منها، وداعياً إليها في إطار التناصح والتعاون على البر والتقوى، لتستقيم لنا الأمور وتتقدم بنا الحياة لما فيه صالح الإنسان، وأساس عدم مسؤولية الطبيب في الشريعة الإسلامية هو إذن الشرع وإذن المريض بشروطهما، ويستثنى من ذلك إذا اقتضت المصلحة العامة والعرف تدخل الطبيب في الحالات العاجلة.

وإذا استعمل الطبيب حقه في حدوده الشرعية، ونتج عن ذلك ضرر لحق بالمريض لا يمكن الاحتراز منه فلا ضمان عليه؛ لأنه في النهاية يقوم بواجب ولا يتقيد الواجب بشرط السلامة.

ويسأل الطبيب عن الخطأ الفاحش الذي لا تقره أصول المهنة ولا يقره أهل الاختصاص بمهنة الطب.

وتسأل الدولة عن خطأ الطبيب، لأنه تابع لها، فهي التي سمحت له بمزاولة المهنة. وقد نص القانون على إنشاء هيئة التأمين الطبي يلتزم من خلالها أفراد المهنة الواحدة بالتضامن في حمل الآثار الناتجة عن الأخطاء الفاحشة، وهو تدبير حكيم لمصلحة الدولة والطبيب والمريض.



الدكتورة سالمة عبدالجبار
جامعة الفاتح

إنه من واجبنا نحن الغرب بينما نسير نحو عصر العالم الواحد أن نصحح تصوراتنا الخاطئة وأن نعترف كلياً بديننا للعرب والإسلام.

مونتغمري واط في كتابه
«تأثير الإسلام على أوروبا»

ما دام الغرب يتصرف بصورة غير ديمقراطية في سياسته الخارجية تجاه الإسلام، وما دام الإسلام يشهد ذلك التحيُّز المفضوح ضده الشبيه بالعنصرية من جانب الغرب، فإن فرص قيام حوار مفتوح بين الطرفين هي فرص مظلمة حقاً».

ارسكين تشيلدرز في كتابه
(الغرب والإسلام هتك الذاكرة والخصام
1989

ما طبيعة العلاقة بين الغرب والإسلام عبر التاريخ؟

لقد انتشرت في الأوساط الفكرية، وفي مراكز البحث العلمي في الغرب والشرق على السواء، تساؤلات عديدة حول مسألة هي غاية في الأهمية والوضوح، وهي حقيقة العلاقة بين الغرب والإسلام؟ ما مدى تأثير الإسلام في الحياة الأوروبية الغربية؟ وما حدود إسهام الإسلام في نشأة العلوم والمعارف في أوروبا؟ وكيف أفادت أوروبا من مجاورة المسلمين في مناطق عديدة أهمها الأندلس وصقلية على وجه التحديد.

وتلك أسئلة جد هامة، سوف نتناول الإجابة الموضوعية عنها من خلال التركيز على دور الإسلام، عموماً في رفع عربة النهوض الأوروبي في أواخر القرون الوسطى، كما جاء في العديد من الدراسات الهامة لبعض المؤلفين الغربيين أمثال «مونتغمري واط»[1] مما يسهل لنا معرفة طبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب عبر التاريخ، ويضيف إضاءة قوية لقنوات التواصل الثقافي الإسلامي الأوروبي، ويساهم في تفنيد مزاعم الاستعلاء الثقافي التي تبرز لدى العديد من المؤرخين الأوروبيين، من خلال إغفالهم للأثر العربي الإسلامي العميق في حفز النهوض الأوروبي.

وعلى الرغم من وضوح الجانب الموضوعي في الدراسة التي قدمها واط «تأثير الإسلام على أوروبا» إلا أنه من الواجب هنا الإشارة إلى القصور الذي شاب تصور معظم المؤرخين الأوروبيين لماهية العلاقة بين الإسلام والغرب في القرون الوسطى، هذه العلاقة نشأت بفعل اقتراب الغرب من أوروبا من حملات الدعوة والفتح، ثم دخولهم الأراضي الأوروبية من جهتي الغرب والجنوب. بدأ الوجود العربي الإسلامي في إسبانيا بحملات عسكرية متلاحقة بدءاً من عام 711 م أمكن لها في حدود سنة 715 م أن تسيطر على جميع المدن الإسبانية الهامة، وعلى شمال شبه الجزيرة الإيبرية وصولاً إلى «نوربون» جنوب فرنسا، وبطاقة بشرية كانت محدودة إذا قيست بالقوى التي واجهتها؛

(1) W. Montgomery Watt; The Influence OF Islam On Medieval Europe, Edinburgh, 1972, p.4

إن الحدث الأهم الذي يجب التوقف عنده هو انفصال إسبانيا العربية المسلمة «الأندلس» عن جسم الدولة الإسلامية بعد تحول الخلافة من الأمويين إلى العباسيين، وانتقال عاصمة الدولة شرقاً إلى بغداد عام 750 م. وعلى الرغم من أن شكلاً من العلاقة المعقدة ظل قائماً بين الأندلس والدولة الإسلامية، إلا أن النتيجة الأهم التي ترتبت على هذا الانفصال، هي توقف المد البشري القادم من الشرق ومن شمال أفريقيا، مما اضطر السلطة العربية الصاعدة في إسبانيا أن تجهض طموحاتها في دخول عمق الأراضي الأوروبية انطلاقاً من قاعدتها الجديدة، وهو أمر لم يكن مستحيلاً، وأجبرت بالتالي على أن تنكفىء إلى حدود الأندلس فتتخلى عن نوربون الفرنسية عام 756 م وبرشلونه عام 801 م وتتحصّن في ما بقي لها متخلية نهائياً عن مشروعها الإستراتيجي الأول.

وكما في إسبانيا كذلك في جنوب أوروبا، تمكّن العرب القادمون من تونس تحت حكم الأغالبة، من احتلال صقلية عام 827 م. ثم باليرمو 831 م ومسينا 843 م وفي عام 837 م كان العرب في نابولي وفي 847 م كانوا في باري، وتمكنوا بين عامي 846 ـ 849 من تهديد روما نفسها مرتين، دون أن تقع بين أيديهم. ودفع البابا حنّا الثامن 872 ـ 882 م الجزية للمسلمين لمدة سنتين كما يبدو[2].

هذه الحيثيات التاريخية تبدو هامة لأنها تتيح معرفة الاحتكاك الإسلامي الأوروبي وجملة العوامل الإيجابية الغنية التي وفدت إلى أوروبا عبر بوابتي الأندلس وصقلية، والتي أسهمت بقوة ـ كما يرى مونتغمري واط ـ في النهوض الأوروبي[3].

ويحدد هذا الباحث الغربي أنه إذا كان الفتح العربي لإسبانيا حدثاً مفاجئًا هابطاً من السماء بالنسبة للإسبان فإنه للمسلمين إنما كان استمراراً طبيعياً لعملية بدأت في حياة محمد. إن أهم عنصرين اشتركا في إعطاء زخم كبير لعمليات الفتح الإسلامية إنما هما: تحويل الزخم القبلي من الصراع الداخلي إلى

(2) Ibid, p.4 - 5.
(3) Ibid, p.7 - 10.

أهداف خارجية جديدة، ودعوة الجهاد أو القتال في سبيل الله. ويمثل الأمر الأول نجاحاً عملياً للرسول، الذي استطاع قبيل موته عام 632 م أن يبني دولة واسعة من القبائل، وأجزاء القبائل تمثل معظم أنحاء الجزيرة العربية، كذلك يمثل الأمر الثاني عنصراً حيوياً في المسيرة الإسلامية، فممارسة الجهاد بمقدار ما قدم من انتصارات، عزز من متانة الوحدة الإسلامية، وقاد إلى توسع مطرد على الأرض، لكن هذا لا يعني أن الإسلام دين قد فرض بالقوة، حيث يوضح مونتغمري واط في كتابه المشهور التأكيد على أن الإسلام لم ينتشر بحد السيف، إذ خيرت القبائل التي تعبد الأصنام بين الإسلام والسيف، كما كانت هناك معاملة مختلفة لليهود والمسيحيين والزراد شتيين والطوائف الموحدة الصغيرة الأخرى، حيث عُدَّت أديانهم أدياناً مساوية للإسلام على الرغم من القول أن شكلها آنذاك قد ذهب بنقائها. ومع ذلك فهم موحدون وبذلك عُدُّوا حلفاء(4).

لقد كان وصول الهدى العربي إلى أطراف أوروبا ذروة التوسع الإسلامي وعلى الرغم من أنه ظل ضمن حدود لم يستطع تجاوزها، إلا أنه دخل بدءاً من القرن التاسع في سياق السياسة الأوروبية، وبالتالي بات أحد عناصرها مع تأثير متفاوت بالطبع بين فترة وأخرى وبين دولة وأخرى «لم ينقطع الضغط الإسلامي عن الأمبراطورية البيزنطية أبداً وعلى الرغم من أنه لم يؤثر مباشرة في العالم المسيحي اللاتيني إلا أن الباباوات والقادة الغربيين الآخرين كانوا على بينة منه، وكان له أثره في سياساتهم في أكثر من ميدان وكان وقع العالم الإسلامي محسوساً في أوروبا من خلال إسبانيا أساساً وصقلية بنسبة أقل.

إلا أن العرب لم يحملوا إلى أوروبا جيوشاً فقط ولا حتى العامل الديني وحسب وإنما حملوا إلى ذلك مظاهر تحضر وتمدن، ومقدمات أمكن لها أن تسهم مباشرة في النهوض الأوروبي، لذلك يأخذ الباحث الغربي مونتغمري واط على بعض المؤرخين الأوروبيين، الذين لم يروا في الفتح الإسلامي إلا

---

(4) Ibid, p.10 - 11.

«غزوة بربرية» أخرى، تضاف إلى الغزوات التي اعتادها الأوروبيون، يقول في ذلك: «هناك ميل لدى المؤرخ الأوروبي لاعتبار الانتصار العربي في إسبانيا غزوة بربرية قياساً بالغزاة الألمان والسلاف والنورمنديين. . . ومع أنه بات معروفاً الآن أن كثيراً من النفع قد تأتى لبناء أوروبا بفعل التقاليد الاجتماعية والسياسية التي حملها «الغزاة البرابرة» المزعومون، فإن الميل لمساواة الغرب بالآخرين أمر يجب أن يبطل تماماً. لم يكن العرب لحظة الغزو أكثر ثقافة من الغزاة الآخرين، إلا أنه يبقى بين الإثنين أكثر من فارق أساسي. لقد كان الآخرون ينتمون إلى مجتمعات ذات تنظيم قبلي ولم يعرفوا تحولات المدينة وثقافتها. أما العرب فقد كانوا من ناحية ثانية ممثلي إمبراطورية كتب لها أن تحمل في خلال قرن أو اثنين أعظم ثقافة ومدنية في المنطقة الواسعة الممتدة ما بين الأطلسي وأفغانستان.

صحيح أن الإسلام الصاعد والمنتشر قد أفاد من ثقافات الشعوب التي دخلها أو التي احتك بها، لكن الإفادة هذه ما كانت لتقوم لو لم يكن للإسلام نواة كانت تحتوي على كثير من المكنونات الهائلة والفاعلية التي سمحت لها أن تتمثل في ذاتها كل العناصر الثقافية التي عرضت لها. إن أمراً يجري بهذه القوة والسرعة والسهولة يبعث الدهشة بل يكاد لا يصدق على حد تعبير «واط». حين استولى الرومان على بلاد اليونان لم يضيفوا ثقافة اليونان إلى ثقافتهم ولم يستولوا عليها بل هي التي استولت عليهم وظلت اليونانية لغة العلم، وهو ما لم يحدث للثقافة العربية مع ثقافات الشعوب الأخرى، «لقد فرضوا بدلاً من ذلك لغتهم وبعض تصورهم للكون على معظم شعوب الإمبراطورية، على الرغم من أن بعض تلك الشعوب كانت على مستوى ثقافي أعلى مما لدى العرب، وكان ذلك إلى حد ما نتاج ثقة تامة بالنفس وشعور عميق بالعزة، حيث عدَّ العرب الأقحاح أنفسهم أعلى من غيرهم، ولا شك أن شيئاً من هذا الشعور قد اتصل بالإسلام الذي رؤي أن فيه أعلى أشكال العبادة «عبادة الله» وأنقاها»[5].

(5) Ibid, p.65.

والمدهش أن هناك بعض المؤرخين قد سار في طريق هذه الموضوعية. اتضح هذا الموقف عند مونتغمري واط في العديد من دراساته إذ يسهب في كتابه «تأثير الإسلام في أوروبا» في قراءة الإنجازات العربية الإسلامية في جوانبها وأبعادها المتعددة الاقتصادية والعلمية والنظرية ويولي اهتماماً خاصاً بمسألة التجارة وبموقعها في الإسلام، وفي مسألتي العلم والفلسفة يستعيد السؤال الأساسي: إلى أي مدى كان العرب نقلة لما اكتشفه اليونانيون، وما مدى إسهامهم الأصيل في ذلك؟.

وفي محاولته لتشكيل إجابة موضوعية يقدم مجموعة من التجديدات والإنجازات التي أبدعها العرب أو أحسنوا توظيفها، والتي انتقلت إلى الثقافة الأوروبية. ويؤكد في هذا الإطار مسألة إتقان العرب لاستخدام الصفر، الذي ربما وجد عند الهنود، إلا أنه لم يستخدم بهذا الإتقان إلا مع العرب، وفي إطار الرياضيات نقف عند الخوارزمي الذي يعرف في الأدبيات اللاتينية بـ Algorismus وكانت له ترجمات وتآليف في الفلك والجغرافيا والرياضيات، وله شهرته الواسعة في وضعه أسس علم الجبر.

وكما في الرياضيات كذلك في الطب حيث أفاد العرب في بداية عهدهم بالفتح من التراث المشرقي القائم في العراق وبلاد الشام وخاصة في جنديسابور حيث مدرستها الطبية المشهورة.

«وقد ثمن العرب بوضوح أهمية المضمون العلمي الوضعي في الطب فبذلوا فيه جهداً نظرياً وعملياً، بلغ ذروته في تأسيسهم أول مستشفى في بغداد عام 800 م بأجنحة متخصصة مختلفة، ولن ندرك قيمة هذه الإنجازات إلا في إطار مقارنتها بمسوى الطب في أوروبا آنذاك، حيث كانت الأمراض ترد إلى الشيطان الساكن في الأجساد»(6).

ومع ترجمة أعمال جالينوس، وأبقراط الطبية إلى العربية مباشرة فقد الأطباء الأوائل أطباء جنديسابور احتكارهم للطب، وبلغ مسلمون عديدون

(6) Ibid, p.37.

مستوى فاقوا به أساتذتهم النسطوريين، وكانوا إلى حد ما في مستوى أعظم من أساتذة اليونان»[7].

وعلى الرغم من أن الحاجة الطبيعية ألزمت المسلمين أن يبدأوا بالفلك والطب، إلا أن شهرة المسلمين الأوسع إنما تنسب إلى ما تركوه في ميدان الفلسفة. لقد انتجت الفلسفة العربية اثنين يمكن عَدُّهما بين أهم فلاسفة العالم: الفارابي، وابن سينا. كما أنّ ابن رشد في المغرب على الرغم من أنه لم يضع نظاماً خاصاً أو تصوراً خاصاً للكون كان أولاً وأخيراً شارحاً لأرسطو.

ويخلص «واط» من استقرائه لتاريخ العلم والثقافة عند العرب إلى تعميم على درجة كبيرة من الوضوح والأهمية إذ يقول: «حين يصبح الإنسان على بينة من كامل التجربة العربية والتفكير العربي فإن المرء يقول إنه لولا العرب لما كان لعلم أوروبا ولفلسفتها أن يتطورا، في اللحظة التي تطورا فيها. لم يكن العرب نقلة للفكر اليوناني فحسب وإنما حملة أصليون. وحين أصبحت أوروبا مهتمة بالعلم والفلسفة كان عليها أن تتعلم كل ما يمكن من العرب قبل أن تتمكن من تحقيق خطوات إلى الأمام»[8].

ويخلص هذا الباحث في دراسته التاريخية ـ التي نالت اهتماماً واسعاً، وتعرضت للنقد والتحليل، إلى دراسة الآثار التي تركها وصول العرب إلى إسبانيا وصقلية في الوضع الأوروبي الغربي آنذاك، كما يعلل جملة الاستجابات الأوروبية للمد العربي الإسلامي الذي كان يطرق أبواب قلب القارة. حيث كانت أوروبا لحظة وصول العرب إلى إسبانيا في القرن الثامن، ومن ثمة إلى صقلية وجنوب إيطاليا، ترقد عميقاً فيما شاعت تسميته بـ «ظلام القرون الوسطى»، وكانت القارة تسكن تحت سلطة أسياد الأرض من جهة، وسلطة الآباء الروحية من جهة ثانية. لقد صمم العالم كما أراد الآباء، ولم يكن هناك من داع للالتفات إلى الأرض لا علماً ولا ثقافة ولا سياسة، لأن العالم الحقيقي هو في السماء وليس على الأرض هو وحده يستحق العناية

---

(7) Ibid, p.34.

(8) Ibid, p.58.

والجهد. وكذلك كان وصول العرب إلى أوروبا عاصفة هزت البنى الثابتة وبعثت الحياة في ذلك السّبات. وإذا كان وصول الإسلام إلى الغرب قد أحدث شرخاً كبيراً وأنزل هزيمة واضحة بالعالم الأوروبي الديني والسياسي، فإن ذلك استحال عاملاً إيجابياً بالغ القيمة في دفع عملية النهضة الأوروبية، وكان تحدياً مباشراً على جميع المستويات الدينية والسياسية والقومية والعسكرية والثقافية والحضارية عموماً، وكان طبيعياً أن يستثير ذلك التحدي ردات فعل أوروبية مقابلة في مختلف الميادين تلك، كانت أولى ردات الفعل كما يقول مونتغمري واط «على الصعيد العسكري وأخذت ردود الفعل شعار استعادة إسبانيا من جهة، والحركة الصليبية في غرب أوروبا عموماً».

وعلى الرغم من ذلك لا بد من القول إنّ الحركة الصليبية كانت مظهراً للتململ الأوروبي الذي بعثه المد الإسلامي. وبمعزل عن التقويم الحقيقي للحركة الصليبية فمن الأهمية بمكان أن نضيف أن العرب لم يقدموا إلى أوروبا مشاعر الصحوة والنهوض، وإنما أمدوا تلك المشاعر بأدوات النهضة وعدتها من خلال ما نقلوه وحملوه عبر بوابتي إسبانيا وصقلية واللتين كانتا تماساً حضارياً تجاوز كثيراً من الجوانب العنصرية أو الدينية.

يرى مونتغمري واط أن موقف أوروبا من العرب والإسلام قد حكمه عاملان متناقضان: الخوف العميق من جهة، والإعجاب من جهة ثانية. وحين زال ذلك الخوف مع استعادة طليطلة «الإسبانية» عام 1085 م، وسقوط القدس عام 1599 لم يبق إلا تكريس الانتباه لما أثار إعجابهم من التراث العقلاني للعرب»[9].

وعلى هذا الأساس بدأ التحصيل الأوروبي المباشر وغير المباشر لعلوم العرب ولثقافتهم، وبدأت حركة النقل والترجمة عن العربية إلى اللاتينية. وعلى الرغم من أن عصر الترجمات الكبرى لم يبدأ إلا في القرن الثاني عشر إلا نقلاً لأشياء محددة كان قد بدأ في القرن التاسع على أيدي أسماء معروفة في هذا المجال.

---

(9) Ibid, p.82.

وقد بدت تلك الإنجازات شرطاً للشعور الأوروبي بضرورة النهوض والتقدم والأخذ بأسبابهما إلا أنها تحولت ومن زاوية أكثر شمولاً إلى مهماز بالغ الحدة، دفع الأوروبي إلى لحظة صحوة، ووعي بالذات والهوية لقد أذهلت انتصارات العرب أوروبا، وتحول الإسلام هاجساً حرك المياه الراكدة منذ زمن. يقول واط لقد واجه الغرب الإسلام بشعور من النقص والضعف؛ كانت التقنية الإسلامية متفوقة في أكثر من ميدان، وكان التفوق العسكري بادياً، كان شعور الغرب عموماً شبيهاً بمشاعر طبقة مستضعفة، فقد تحولوا إلى الدين في محاولة لتأكيد هويتهم في وجه الجماعة المسيطرة»[10].

كان الدينُ هو الملاذ الوحيد الممكن للأوروبيين المحرومين من أي بديل آخر لذلك لاقت الصليبية الصاعدة هوى في النفوس.

ويخلص واط في دراسته تلك إلى التأكيد على أن قراءة وقائع المواجهة بين العالم الغربي «المسيحي» والإسلامي توضح لنا أن أثر الإسلام في الغرب الأوروبي هو أكبر بكثير مما اعتدنا تقييمه فالإسلام لم يشارك أوروبا الغربية كثيراً في الإنجازات والاكتشافات فحسب، ولم يحفز العقل الأوروبي للعلم والفلسفة فقط، وإنما استثار في أوروبا شعوراً بالذات، لأن أوروبا كانت تقاتل الإسلام حيث بالغت في اعتمادها على التراث اليوناني والروماني على حساب التراث العربي.

ويختم مؤلفه الشهير بالعبارة اللاتينية «إنه من واجبنا نحن الأوروبيين الغربيين بينما نسير نحو عصر العالم الواحد أن نصحح تصوراتنا الخاطئة وأن نعترف كلياً بدَيْنِنا للعالم العربي والإسلامي»[11].

ذلك ما عرضه لنا مونتغمري واط حول طبيعة العلاقة بين الغرب والإسلام من آفاقها التاريخية، عبر مرحلة هامة في التاريخ الإنساني، اتسمت تلك النظرة بالموضوعية والتحليل الدقيق على غير عادة الأبحاث والدراسات الغربية.

---

(10) Ibid, p.84.

(11) ارسكين تشيلدرز «الغرب والإسلام هتك الذاكرة والخصام».

وفي هذا السياق نعرض لنموذج آخر من هذه الدراسات التي اهتمت برصد العلاقة بين الغرب والإسلام في إطار من التحليل الدقيق، جاء ذلك في شهادة المؤلف البريطاني «أرسكين تشيلدرز» في كتابه «**الغرب والإسلام ـ هتك الذاكرة والخصام**» حيث انطلق الباحث من حقيقة أن الغرب لم يحاول فهم الإسلام في أي وقت من الأوقات، لكنه ظل دائماً رافضاً ومعادياً له، ولذلك فإن صورته ظلت مشوهة بصورة مطلقة في الوجدان العام، وما يحدث الآن من تحيز غربي ضد الإسلام، والحديث المعلن عن «العدو الجديد»، والتخطيط الإستراتيجي لتصدير الأصولية وصناعتها وفق الرؤية الغربية، ذلك كله لا يمثل موقفاً جديداً بقدر ما هو إعلان عن حقيقة الكامن والمخبوء في الوعي الاجتماعي للعالم الغربي.

وطيلة فترة تزيد على 1200 سنة، ظل الإسلام يشوه من خلال معلومات وانطباعات إمّا منقوصة أو مكذوبة، حتى تحولت تلك الصورة المغشوشة بمضي الوقت إلى مسلمات مستقرة في الأعماق الغربية، وظلت هذه المسلمات حاكمة لعلاقة الغرب بالإسلام حتى هذه اللحظة؛ هكذا قال تشيلدرز ثم أضاف: «إن المسيحيين لم يتم تقطيعهم إزباً بالسيف، عندما كان العرب يشقون طريقهم عبر المتوسط لكنهم كانوا يمارسون شعائرهم بكل احترام. وفي القدس عقد المسلمون معاهدة مع أعيانها من المسيحيين واليهود، ضمنت لهم حريتهم، ولم يكن عليهم سوى أن يدفعوا الجزية للسلطة الإسلامية التي وفرت لهم الأمان والرعاية، وعلى النقيض من ذلك، فعندما وصل الصليبيون في عام 1599 دخلوا القدس بالخداع وأغرقوها في حمام الدم، وذبحوا المسلمين فيها، وفي مفارقة درامية في التاريخ لا تزال أصداؤها تتردد عبر القرون، وإن لم تعرف على نطاق واسع في الغرب، فإن الصليبيين أحرقوا يهود القدس أحياء في معبدهم، في حين تمّ الإبقاء على مختلف الأماكن المقدسة للمسيحيين واليهود بدون أن يمسها سوء خلال الحكم العربي الإسلامي كله. وينبغي أن يلاحظ الآن أنه في أسوأ لحظات الغضب بين المسلمين تجاه الغرب لم يتم سب الدين المسيحي أو اليهودي».

إن الصورة التي رسمت للإسلام في الغرب المسيحي بدورها كانت

موغلة في الرفض والعداء، ففي فترة مبكرة جداً، ترجع إلى القرن الثامن، أعلنت الكنيسة الغربية أن الإسلام هرطقة إنشقاقية، وبحلول عام 778 م كان العداء اللاهوتي آخذاً في الإنتشار. منذ ذلك الحين ظلت صورة الإسلام في اللاهوت، وفي الأدب الغربي، وفي السياسة الخارجية للكنيسة المسيحية، هي صورة العدوان الغادر على الإيمان الحقيقي، وظلت صورة المسلمين هي صورة المخادعين المنحرفين، الذين لا يعدون من البشر عملياً، ولا يستحقون أي رحمة، وليس لهم إلا السيف. وقد لاحظ الرحالة والمؤرخ العربي ابن جبير، الذي رحل إلى إسبانيا عبر فلسطين التي احتلها الصليبيون في القرن الحادي عشر الميلادي «العبارات المثيرة للاشمئزاز التي تطلق على النبي الكريم، أما دانتي فقد أفرد لنبي الإسلام مكاناً خاصاً من العذاب الجسدي الأبدي بصورة مثيرة وفجة. حيث صنفه عليه السلام من الدائرة الثامنة من الجحيم وهي ثاني أسوأ مكان مخصص للأشرار!!.

طيلة القرون السابقة سادت النغمة الشرسة عن الإسلام وأتباعه في مختلف الكتابات الغربية، حيث أضبح المسلمون هم الشياطين النمطيين في المعرفة التقليدية الغربية. وفي أواخر القرن التاسع عشر حاول كاتب أمريكي أن يسخر من الانطباعات الشعبية الشائعة، فزعم أنه شاهد في رحلته إلى القدس سيف الصليبي «جودفري» من بولونيا: «وجربته في مسلم حيث شققته نصفين مثل الكعكة».

«وهكذا استمرت صورة الإسلام في مجمل الخطاب الغربي بأنه لعنة العالم ونتاج لسلسلة من الخداع والانتقام وإطلاق العنان للشهوات، بدأت مع النبي «محمد» كما يقول تشيلدرز وأصابت بالعدوى كل المسلمين».

واستقر ذلك الإنطباع وتجذَّر في الماضي والحاضر ليس فقط في عموم وجدان الناس، ولكن أيضاً في داخل الدوائر الأكاديمية في القرن العشرين. ففي الدراسات الغربية المعاصرة للثقافات الأخرى، نرى أنّ أغلبية الباحثين ركزوا على التفاعل بين الهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية، وغيرها من ملل غير المؤمنين بوجود إله واحد، بينما عنيت قلة قليلة بالإسلام، كما عمدت

نسبة كبيرة من الباحثين في المجال الأحدث لدراسة التفاعل الثقافي بين الغرب والشرق إلى تجاهل الإسلام عملياً.

وفي تناول لموضوع هتك الذاكرة الذي رصد فيه الجهد الغربي لإلغاء الدور الثقافي والمعرفي الذي قام به عالم الإسلام في مسيرة التجربة الإنسانية، استهل مؤلف كتاب «الغرب والإسلام» حديثه بعبارة قالها الباحث أدوارد جوري، في ندوة عقدتها جامعة برنستون الأمريكية، حول التفكير العلمي العربي قرر فيها ما نصه: إن العصور الوسطى عُدَّت مظلمة فقط لأن إنجازاتها العظيمة حققها الشرقيون (المسلمون). وذلك لا ينبغي أن يكون عذراً للإنتقاص من قيمتها. والحكم غير المتحيز الذي يقضي به التاريخ يدفعنا إلى الاعتراف بأنه منذ النصف الثاني من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر كانت العربية هي لغة العلم للجنس البشري.

في هذا الفصل تحدث تشيلدرز عما وصفه «بالتناقض الأضخم» فقد ظل المسلمون المتعلمون يعرفون الكثير عن الغرب، ويحترمون بصورة كاملة إنجازاته العلمية والتقنية، كما حرص المجتهدون والمفكرون المسلمون على إحداث التوافق بين الإسلام والعلم الحديث، غير أن الطرف الغربي على الرغم مما هو متوافر له من قدرة مشهودة على تقييم المعرفة والمعلومات العالمية، ظل يواجه عالم الإسلام بمشاعر سلبية للغاية. فوجهة النظر الغربية عن الإسلام حتى أواخر القرن العشرين ظلت تتشكل منطلقة من الخوف والعداء والأحكام المسبقة، ولم تتضمن عملياً أي اعتراف بميراث الإسلام الثقافي الذي نقله الغرب، الأمر الذي أوقع الغربيين في حالة من «فقدان الذاكرة الجماعي».

وبعدما استعرض تشيلدرز نماذج مما حققه العرب والمسلمون من إنجازات ضخمة في مجال العلوم، انتهى إلى أنه «في كل علم أساس وحرفة مما استخدمه الغرب لتحقيق تقدمه نجد العديد من الأدلة التي تثبت أن هناك ميراثاً من العالم الثالث، عندما كان حقاً هو العالم الأول، وقد انتقل ذلك الميراث إلى الغرب عن طريق العرب وفي ظل الإسلام».

«ومع ذلك ففي التاريخ الرسمي الغربي، والتعليم والإعلام الغربيين

هناك تجاهل تام وصمت مطبق عن تلك الحقيقة، ففي منتصف القرن 19 م أفردت دائرة المعارف البريطانية للراهبة الساكسونية «هورسفيثا» Hoursfith ضعف المساحة التي خصصتها للخليفة الأندلسي عبد الرحمن الثالث، الذي أصبحت قرطبة في عهده أكبر المدن الثقافية في أوروبا، والتي وصفتها هورسفيثا ذاتها بأنها جوهرة العالم، كما أن تاريخ العصور الوسطى لكامبردج الذي يضم 5000 صفحة لم يخصص للحضارة العربية في إسبانيا سوى 50 صفحة فقط، وخصص المؤلف الأمريكي جيمس هارفي روبنسون، وهو صاحب الكتاب الدراسي النمطي لعدة عقود، الذي يتناول العصور الوسطى والحديثة 10 صفحات للإسلام فحسب، مما يزيد على 800 صفحة، وأنتج كينيث كلارك وهيئة الإذاعة البريطانية 1969 سلسلة تلفزيونية كاملة وكتاباً عن الحضارة دون أن يلاحظا شيئاً من ذلك فيما وراء الغرب. وحتى هذا الوقت فإن بضع باحثين ومعلقين فحسب اعترفوا بالدور الثقافي الذي أوردناه - والكلام لمؤلف الكتاب تشيلدرز - بطريقة غير كافية وموجزة، ناهيك عن المثال المذهل لفقدان الذاكرة الذي يتضمنه إغفال هذا الدور في الوعي الغربي».

وعلى صعيد آخر فقد ترجمت كل أسماء العلماء العرب الكبار إلى اللغة اللاتينية، دون أية إشارة إلى الهوية الحقيقية لأصحابها، وتكرس ذلك الانتحال الثقافي الهائل، لأن تعلم اللغة العربية كان مكروهاً في مختلف أنحاء العالم، سجل ذلك أكاديمي هولندي في القرن 18، مشيراً إلى أن «الكثير يقولون إنها لغة لا تستحق عناء الجهد والمشقة من أجل الإطلاع على أحلام وأوهام المتهوسين فحسب» علق المؤلف الإنجليزي تشيلدرز على تلك الصورة قائلاً:

«إن القادة الغربيين الدينيين والسياسيين، على حد سواء، أرادوا أن يغيبوا عن الوعي العام أي شيء إيجابي حول الإسلام، ومن ثم فقد تمت تربية أجيال بعد أجيال على تناسي دوره، وجرى تطويعهم، عن طريق وسائل الإعلام، للاقتناع بأنه لم يأت شيء له قيمة من عالم الإسلام والعرب فيما عدا البنادق والجمال والحريم والتطرف والأسواق الشرقية وعدم الثقة والانحراف والطغيان».

في الكتاب رصد آخر مهم للغاية للأساليب التي اتبعها الغرب، لتدمير العالم الإسلامي، ولاحتلاله عسكرياً قطراً بعد قطر، ثم لفرض ثقافته على الواقع العربي الإسلامي، سواء من خلال القسر من خلال المرحلة الاستعمارية، أو من خلال «النخبة الوطنية» التي تعلمت في الغرب واستلهمت نموذجه وعادت كاملة الولاء له. من هذا السياق أثبتت شهادة لافتة للنظر قال فيها: يسجل الواقع المؤسف أن الحكومات الغربية قد تحركت المرة تلو الأخرى لزعزعة استقرار أي حركة سياسية نابعة من الداخل في العالم الثالث، وبصفة خاصة أي قيادة إسلامية قوية وواعدة لا تدين بالولاء للغرب، فقد استخدمت وكالات مخابراتها والنظم العميلة المحلية لتسليح وتمويل الجماعات المتطرفة، ليس بهدف الدفاع عن الدين وحقوق الإنسان، وإنما لتحقيق السياسات الواقعية الإمبراطورية، وأقامت الحكومات الغربية أو مولت وسلحت أسوأ الدكتاتوريات في العالم الثالث منذ تصفية الاستعمار، إذا ما وجدت فرصة لذلك.

خلص تشيلدرز في دراسته عن الغرب والإسلام إلى أنه ما دامت الدول الغربية تتصرف بصورة غير ديمقراطية بهذا العمق في سياستها الخارجية تجاه العالم الإسلامي، وما دام المسلمون يشهدون ذلك التحيز المفضوح ضدهم، الشبيه بالعنصري من جانب الغرب، فإن فرص قيام حوار مفتوح بين الطرفين هي فرص مظلمة حقاً.

هذا الرأي الذي يعرضه تشيلدرز، إنما يقدم الدلالة الواضحة على أن حملة التضليل كان الإسلام هدفها وضحيتها في التجربة الغربية، هذه التجربة تسعى إلى تثبيت الصورة المظلمة عن الإسلام في الوجدان البشري عامة. ولا نبالغ إن قلنا إن ثمة ثقافة جديدة يروج لها الآن، تشوه الإسلام نظراً لكونه مشروعاً حضارياً، وتسعى إلى تلويث تجربته ورموزه وتاريخه، ليس في الوجدان الغربي فقط وإنما تحاول أن تصل إلى الذات المسلمة، لتلويث الوجدان الإسلامي وتنفيره من كل ما هو إسلامي.



الأستاذ علي الصادق حسنين

تمهيد

قبل التصدي لصلب الموضوع، من المستحسن التمهيد له ببعض المعلومات العامة التي لها صلة وثيقة به.

عمل الراهب الأب كوستانتزو بيرنيا في طرابلس، منذ السنوات الأولى من الاحتلال الإيطالي، إلى أن تقرر نقله ـ سنة 1936 ـ إلى أثيوبيا حيث أسره الإنكليز ـ إبان الحرب العالمية الثانية ـ وتوفي وهو في الأسر يوم 12/12/1941.

كان من ألمع رهبان البعثة الفرنشيسكانية في بلادنا، إذ تميز بثقافته التاريخية الغزيرة وكان كاتباً ذا قلم سيال. من أشهر مؤلفاته كتاب عنوانه «طرابلس من 1510 إلى 1810» عكف على نقله إلى العربية الأخ الدكتور خليفة محمد التليسي. ومن أهم مقالاته واحدة بعنوان «الكاتدرائية القديمة بطرابلس

«نشرتها مجلة «ليبيا»، تلك الدورية المحلية التي كانت تصدر باللغة الإيطالية، في عدد أكتوبر/ نوفمبر 1937. فمن هذه المقالة تسنى لي اقتباس فحوى هذا التمهيد. يعود تأسيس أول بعثة تبشيرية في ليبيا إلى منتصف القرن السابع عشر للميلاد، وقد أسند أمرها إلى رهبان فرنسيين شاركهم فيما بعد رهبان إيطاليون ينتمون إلى جمعية الفرنشيسكانيين، علماً بأن قدوم الأخيرين إلى طرابلس لم يكن بدافع تحمسهم للتبشير بالإنجيل بين المسلمين فحسب، بل كان أيضاً لرغبتهم الشديدة في مساعدة أبناء ملتهم القابعين في دياجير «الحمامات» ـ أي السجون ـ الطرابلسية لسقوطهم في قبضة القراصنة الطرابلسيين، الذين كثيراً ما كانوا يلتحمون بأساطيل النصارى في عرض البحر، أو على سواحل شمال أفريقيا، أو صقليا أو جنوب ووسط إيطاليا. وأكثر ما كان يشغل بال هؤلاء الموفدين تعرض إخوانهم للارتداد عن ديانتهم واعتناقهم للإسلام.

كان على المبشرين الأوائل أن يسكنوا مع الأسرى بالحمام، حيث كانوا ينامون ساعات الليل، ويقضون جل ساعات النهار، في أداء واجباتهم الدينية، كتلقي الاعترافات ومناولة القربان ومساعدة المحتضرين ودفن الموتى.

وفي سنة 1812 استطاع المدبر الرسولي الأب جيرولا مودا كاستيلفيترانو أن يشتري داراً عربية قديمة، فقام بترميمها وتعديلها بحيث اتخذ منها مصلى للبعثة ومأوى لأعضائها. وعلى الرغم مما شهده هذا المصلى من عمليات توسيع لاحقة، فقد أصبح ذات يوم لا يفي بالحاجة لتزايد عدد أفراد الطائفة الكاثوليكية بالمدينة، فلم يكن بد من تعمير معبد جديد أرحب، وبيت أليق لسكنى الرهبان، وذلك بعد إضافة رقعة أرض مجاورة. وبحلول عيد الميلاد في 25/ 12/ 1703 أقيم أول قداس حضره القناصل وسائر المسيحيين عبيداً وأحراراً.

وفي غرة شهر أغسطس 1829 جرى الاحتفال بافتتاح كنيسة جديدة بالمكان نفسه، بلغت أبعادها 12 متراً طولاً و8 أمتار عرضاً و10 أمتار ارتفاعاً وأطلق عليها اسم السيدة مريم ذات الملائكة.

وبعد 60 سنة دعت الحاجة إلى توسيع هذا المعبد كرة أخرى، لا سيما

أن الطائفة الكاثوليكية قد تنامى في هذه الأثناء عددها، تبعاً لاشتداد طموح دولة إيطاليا إلى الاستيلاء على الأرض الليبية مبتدية بغزوها اقتصادياً وثقافياً، من خلال إيفادها ـ سراً وعلانية ـ التجار وأرباب شتى المهن والحرف، وفتح المدارس. وكان ذلك ـ على ما يبدو ـ بالتعاون مع جهات التبشير التي كانت تسعى ـ بدورها ـ إلى تنصير الأهلين غير أن سعيها باء بالخسران والحمد لله.

أجل، لم يمض طويل وقت حتى تم إنجاز عمارة الكنيسة التي ما برحت قائمة إلى الآن بباب البحر، والتي وضع حجر أساسها في 12/ 5/ 1891. وأحدث إلى جانب هذه الكاتدرائية كذلك دير ومكتبة وأرشيف كان من جملة محتوياته «الكتاب القديم».

إن اختفاء ما يسمى باللغة الإيطالية IL LIBRO VECCHIO قضية حيرت الباحثين الليبيين، الذين ما فتىء يداعبهم أمل العثور على وفرة من شتى الأخبار المفيدة فيه. فما هذا الكتاب يا ترى؟ إنه سجل مخطوط كانت تدون فيه ـ يوماً بيوم تقريباً ـ منذ سنة 1628 للميلاد، أخبار أهم الأحداث التي مرت بالبعثة التبشيرية الفرنشيسكانية في طرابلس، والتي ربما مرت أيضاً بالبلاد الليبية قاطبة، ولا سيما بالقطر الطرابلسي، وذلك على غرار يوميات المرحوم حسن الفقيه حسن.

والظاهر أن هذه المخطوطة قد عبثت بها الأيادي عبر الأحقاب. وإذا كتب لجلها البقاء فالفضل في ذلك عائد ـ بالدرجة الأولى ـ إلى الأب كوستانتزو بيرنيا (COSTANZO BERGNA) الذي سبق الحديث عنه، والذي استطاع ـ كما سنرى ـ أن يجمع شتات هذا السجل، وأن يستقي منه وفرة من المعلومات ألف على أساسها عملين، كان عنوان أحدهما «البعثة الفرنشيسكانية على سواحل أفريقيا الشمالية» (LA MISSIONE FRANCESCAN A SULLE COSTE DELL' AFRICA SETTENTRIONALE)، وكان عنوان الآخر «البعثة التبشيرية الفرنشيسكانية في ليبيا» (LA MISSIONE FRANCESCANA IN LIBIA).

هذا وحينما استلم الأب بيرناردينو دالوكا (P. Bernardino Da Lucca)

مسؤولية إدارة شؤون البعثة التبشيرية بوصفه مدبراً رسولياً 4/ 8/ 1746 قد عمل - بفطنة وغرام - على جمع ما بقي من وثائق متعلقة بالمدبّرين الرسوليين السابقين، ومن مراسيم بابوية، ومن مراسلات متبادلة مع شتى القنصليات، ومن ملحوظات ومذكرات وعقود وغير ذلك.

ولكن هذا الراهب الباحث سرعان ما فكر في احتمال أن يعود هذا الكنز الثمين - في يوم من الأيام - عرضة للعبث والتلاشي، كما سبق أن حدث له فيما مضى.

وضمن الوثائق والأوراق المذكورة، عثر الأب بيرناردينو على المخطوطة التي كان يطلق عليها المبشرون - تقليدياً - اسم «الكتاب القديم». لكن هذا الكتاب لم يكن أبتر فحسب من حيث البيانات والمعلومات، بَلْ كان مشوباً أيضاً ببعض الثغرات التأريخية الظاهرة.

فقد اجتهد الأب بيرناردينو في سبيل إعادة إنشائه متسعيناً بالمواد التي كانت متوافرة لديه، وذلك ابتداء من عام 1650 إلى تاريخ انتهاء مهمته - أي في 4/ 6/ 1749. ثم اضطلع خلفاؤه من بعده بإنجاز ما تبقى من العمل.

فأعاد الأب ماريانو دا أونانو (P. Mariano Da Onano) - بحذق وذكاء - تنظيمية علماً بأن هذا الراهب قد شغل منصب المدبّر الرسولي في طرابلس من عام 1794 إلى عام 1796 وقد شكل عمله فحوى «الكتاب القديم» القائم في الوقت الراهن الذي جاء نص مقدمته على النحو التالي: «نسخة من سرد الوقائع التي مرت بالبعثة التبشيرية في طرابلس الغرب. . . وممّا أمكن استنتاجه من بعض الكتب التي تم العثور عليها هنا وقمت أنا، المدبر الرسول الحالي بيرناردينو دا لوكّا، بإعادة توضيبه على أفضل وجه وأحسن نظام ممكن، معيداً نسخ ما تبعثر منه فقط، بغية الربط بين أجزاء الرواية وتاركاً - على حاله - كل ما يلائم صدق وحقيقة وأصالة تاريخ الماضي» (انتهى نص المقدمة).

إن «الكتاب القديم» - الذي يعد حجر الأساس في إعادة إنشاء صرح تاريخ البعثة التبشيرية - يشتمل على 274 صفحة مخطوطة من الورق الجيد الكبير القطع، علماً بأن بعضاً منها جاءت بيضاء لم يخطّ عليها حرف، وبان

أنّ بعض ملزماتها مفقودة وربما انتزعت ـ عمداً ـ من باب الحيطة والحذر.

وبالإضافة إلى ذلك فإن صفحات كثيرة قد نخرها السوس، وصفحات أخرى كادت تكون غير مقروءة نتيجة لتعقيمها بمحلول، مادته الأساسية الخل، كان يستعمل في أوقات تفشي الطاعون في البلاد.

وهذه المخطوطة ـ التي لم تشهد في عمرها المديد فترة هدوء واستقرار ـ كان عنوانها أصلاً «مذكرات قديمة العهد للبعثة التبشيرية بطرابلس الغرب (Memorie Antiche della Missione di Tripoli di Barberia). قام الأب كوستانتزو البازيني (P. Costanzo Albasini) ـ في مطلع هذا القرن ـ بنقلها إلى مدينة البندقية واتخذ منها موضوع دراسة شيقة لم يتم نشرها بعد. ثم انتهى الأمر بهذه المخطوطة إلى روما، حيث أودعت بأرشيف دير القديس بطرس أن مونطوريو (Convento di S. Pietro in Montorio).

وفي عهد النائب الرسولي المونسنيور أنطوميلّي (ANTOMELLI) ـ 1913/19. وبأمر من المجمع المقدس للدعوة إلى الإيمان (Sacra Congregazione di Propaganda Fide) أعيدت مخطوطة «الكتاب القديم» من العاصمة الإيطالية إلى طرابلس حيث تم حفظها في أرشيف السيدة مريم ذات الملائكة (S. Maria degli Angeli) وظلت مودعة هناك إلى شهر سبتمبر من عام 1970، أي العام الذي تم فيه ـ بجهد جهيد ـ تهريبها إلى إيطاليا التي بلغتها بسلام وأمان. وبعد بضع سنين لحقت بها ـ بجهد جهيد أيضاً ـ البقية الباقية من محفوظات البعثة ذاتها.

هذا ويعود إلى سبتمر 1915 فراغ الأب كوستانتزو بيرنيا من إعادة نسخة في مئتين واثنين وستين (262) صفحة بالآلة الكاتبة وهي الصفحات التي تؤلف بمجملها نص «الكتاب القديم».

وبتاريخ 29 أكتوبر من العام نفسه شرع هذا الراهب ـ بعد بحث مطول ـ على أساس ما سبق أن وجده من وثائق بأرشيف السيدة مريم، ابتداء من سنة 1784 إلى سنة 1908م مع العلم بأن السنة الأخيرة تحدد تاريخ انتقال البعثة إلى دائرة اختصاص ولاية الرهبان الأصغرين اللومبارديين، فكان من شأن مجهوده

الثاني هذا أن أسفر عن مؤلف يضم بين دفتيه مئتين وأربع (204) صفحات مطبوعة بالآلة الكاتبة.

وفي السنة التالية - أي 1916م - قام الأب بيرنيا بمراجعة تاريخ البعثة التبشيرية برمته حسب التسلسل الزمني للوقائع وذلك حتى عام 1913 إذ أكمله بوثائق جديدة، بحيث ظهر إلى الوجود مجلد قوامه ثلاثمائة واثنتان وعشرون (322) صفحةً مطبوعة بالآلة الكاتبة. وإن هذا العمل الجدير بأن ينشر ويصبح في متناول القراء - كان بحثه «البعثة التبشيرية الفرنشيسكانية على سواحل أفريقيا الشمالية» الذي سبقت الإشارة إليه.

لقد اتخذ المؤلف من مادة هذا البحث أساساً بنى عليه - بصورة منهجية - صياغة تلك المعلومات والمعطيات التي تجسدت - على نحو يليق بقيمتها التاريخية - في الكتاب السالف ذكره أيضاً «البعثة التبشيرية الفرنشيسكانية في ليبيا «الذي كان صدوره في مدينة طرابلس عام 1924. من هذا التاريخ لم تعد تكون بعثة طرابلس محل بحث ولا دراسة ولا - بالأحرى - محل نشر أو إصدار يستدعي طول النفس وسعة الصدر.

إن كتابة تاريخ ليبيا - من حيث الأجناس البشرية والجغرافيا والاقتصاد والسياسة، خصوصاً في حقبة الحكم الاستعماري الإيطالي - قد حظيت باهتمام ملحوظ فيما يتعلق بالإصدارات كمّا ونوعاً، بينما أحداث حياة البعثة التبشيرية - التي كانت هي الأخرى ذات بال تردت في هوة الإهمال، أو ظلت جامدة في مستوى المطبوعات التي كان يشار فيها إشارة عابرة، إلى الأخبار المتعلقة بالأمور الدينية مثل النشاط الكنسي ومساكن المبشرين بالقرى الاستيطانية وذلك إذا ما استثنينا العمل الذي يستحق التثمين والثناء والذي سهر على تأليفه الأب ج. سانيتاه (P.G. Sanità) وعنونه «شمال أفريقيا والجمع المقدس للدعوة إلى الإيمان» وركز فيه على نشأة وتطور البعثة التبشيرية الفرنشيسكانية في ليبيا (1668/ 1711). إنه سفر من مئتين وأربع وخمسين (254) صفحة كان صدوره بالقاهرة في عام 1963. ففي هذه الدراسة الرائعة حقاً - من حيث البحث عن المراجع - حلل المؤلف العلائق بين الكرسي الرسولي والبعثة التبشيرية

بطرابلس على أساس القدر الهائل ـ كما وصف في الصفحة 94 ـ من الوثائق التي تمكن من العثور عليها بأرشيف المجمع المقدس للدعوة إلى الإيمان بمدينة الفاتيكان، وبأرشيف كل من دير فرانشيسكو آريبا (S. Francesco a Ripa) ودير سان بييترو أينمونطوريو (San Pietro in Montorio) في روما.

وليس من شك في أن هذا العمل التاريخي كان له شأن كبير إذ أسهم في سد الثغرات والفجوات التي شابت «الكتاب القديم» بالنسبة للحقبة موضوع البحث، على أنه جاء كذلك ليكمل تاريخي البعثة اللذين عكف على تأليفهما الأب كوستانتزو بيرنيا ـ في عامي 1915/ 1916.

وفي خاتمة ثاني هذين التاريخين يقول المؤلف: «لا أرى من المناسب مواصلة سرد أخبار عهد كل من المدبرين الرسوليين الأخيرين، وذلك ليس لانعدام المعلومات التي هي ـ بالعكس ـ وفيرة بالأرشيف، وتدعمها شهادات أناس ما زالوا على قيد الحياة. . . إنما أترك هذه المهمة لغيري ممن يريدون إحياء الماضي من أجل أن يعجبوا بما صنع فيه من خير، وأن يتعلموا كيف يمكن تفادي الأخطاء التي قد ارتكبت، وأن يقولوا لمن سيعنى برعاية الكنيسة الكاثوليكية إنّ أفضل وسيلة لفعل الخير في هذه المنطقة تتمثل في سلوك الحياة مثالية فاضلة جاهدة مبذولة في سبيل مجد الله وخير النفوس» (انتهى قول الأب بيرنيا).

هذا ومنذ نحو سنتين قام راهب آخر يدعى فيليبيرتو صبّادين (FLLIBERTO SABBADIN) ـ أمين البعثات التبشيرية للرهبان الأصغرين اللومبارديّين ـ قام بتدبيج كتابه «الرهبان الأصغرون اللومبارديون في ليبيا: «البعثة التبشيرية في طرابلس 1908/ 1991» - I Frati Minori Lombardi in Libia) La Missione di Tripoli 1908 - 1991) الذي يشكل الكراسة السادسة من سلسلة كراسات الولاية اللومباردية للرهبان الأصغرين، والذي تولت إصداره دار منشورات المكتبة الفرنشيسكانية (Edizioni Biblioteca Francescana) في ميلانو ـ 1991.

ينطوي هذا المؤلف على (185) صفحة قطعها (235 × 165 مليمترا)،

وجاء مقسماً إلى ثلاثة عشر فصلاً مع مقدمة وثبت للمراجع، وقائمة بأهم الأحداث حسب تسلسلها الزمني، ونخبة من الصور التذكارية ومن الوثائق، وجرد موجز للكنائس والعقارات الأخرى التابعة للبعثة التبشيرية بالقطر الطرابلسي، التي صادرتها السلطات الليبية في 21/ 7/ 1970.

وتحمل فصول الكتاب العناوين التالية:

- الانتقال (1908/ 1913).
- نيابة رسولية صعبة (1913/ 1918).
- الكاتدرائية (1919/ 1928).
- التوسع (1928/ 1935).

حقبة ما قبل الحرب (1935/ 1940).

- الحرب (1940/ 1945).
- الحقبة المرهقة لما بعد الحرب (1945/ 1947).

مدبّرية مصراتة (1947/ 1951).

- بين التردد والأمل (1951/ 1961).
- من الإحسان إلى الخوف (1961/ 1969).
- مصادرة الممتلكات (1970/ 1972).

من كسر الجمود إلى الحوار (1973/ 1977).

- فقدان الثقة جذرياً (1978/ 1991).

ومن خلال تصفح للكتاب يمكن استخلاص جملة من المعلومات المفيدة من ضمنها أن الأب كوستانتزو بيرنيا ـ عضو ومؤرخ البعثة التبشيرية الفرنشيسكانية بطرابلس أورد في مقدمة كتابه «البعثة التبشيرية الفرنشيسكانية في ليبيا» (La Missione Francescana in Libia)، أنه كان يريد فقط تقديم إسهام بسيط في تدوين تاريخ مقبل للبعثة، وإحياء ذكرى كثير من الشخصيات الفرنشيسكانية البارزة، التي قضت حياتها في صمت بهذه البلاد فاعلة الخير

كرسل لنشر السلام دونما تمييز قومي أو ديني.

بينما ـ حسب رأي الأب صبّادين ـ جاء إسهامه بعيداً كل البعد عن البساطة على الرغم من انحصاره في الحدود التي أملتها عليه ظروف بيئية موضوعية، وذلك لأن محاولته كانت الأولى من نوعها، لتنسيق مجريات الأحداث والتقلبات التي شهدتها مرحلة تأسيس البعثة التبشيرية للرهبان الفرنشيسكانيين بطرابلس الغرب، ذلك التنسيق الذي كان قد باشره الأب أودؤاردو ميكيلي دابيرغامو (P. Odoardo Micheli Da Bergamo) في عام 1628م.

ومن الجدير بالذكر أن البحوث الأرشيفية التي أجراها الأب بيرنيا، كانت على درجة من الصعوبة، لأن محفوظات البعثة السالفة الذكر قد تعرضت مراراً للتشتيت والبعثرة، تبعاً للتقلبات السياسية الصعبة التي مرت بالبلاد الليبية، وكذلك من جراء إهمال بعض الرهبان الذين كان الأرشيف أمانة في عنقهم (ربما كان من جملتهم الراهبان الملومان المذكوران أعلاه). وزيادة على ذلك فإن بعض الوثائق المختلفة قد أهلكها الدهر، وإن وثائق أخرى قد نالت منها أساليب التعقيم البدائية التي كثيراً ما كانت تستخدم ـ كما سبق القول ـ عصرئذ في البلاد.

وعلى أية حال فقد تمكن الأب كوستانتزو بيرنيا من ترتيب وتصنيف كل ما استطاع العثور عليه من أوراق بمركز المحفوظات الوحيد، الواقع بالدير العتيق التابع لكنيسة السيدة مريم ذات الملائكة بطرابلس. ولا مناص من التنويه ـ في هذا الصدد ـ إلى أن هذا الراهب الباحث المؤرخ قد صرف اهتمامه ـ بوجه خاص ـ إلى «الكتاب القديم» الذي ينطوي على تسلسل زمني للأحداث التي شهدتها البعثة التبشيرية منذ تأسيسها، ويروي قصة المراحل الخطيرة التي مرت بها، مع العلم بأن هذا السجل الهام مودع حالياً في أرشيف أمانة إرساليات الرهبان الأصغرين اللومبارديين بمدينة ميلانو.

ومن جهة أخرى يقول الأب صبّادين: «إنما التزاماً بمقتضيات الوظيفة وبحكم ولعي الشخصي، قد بدا لي من الواجب أن ألبي دعوة الأب بيرنيا إلى

مواصلة عمله التأريخي، قبل أن يتمكن الدهر الداهم وفتور العواطف البشرية من أن يقبرا ـ وإلى الأبد ـ في طي النسيان أواخر الأحداث والتقلبات المرهقة التي انتابت هذه البعثة التبشيرية.

فمنذ سنة 1908 حين استلمها الرهبان الأصغرون اللومبارديون في عهدتهم، عاشت البعثة أحداثاً غير عادية كان لها أبلغ الأثر في مسيرتها ألا وهي بالتحديد:

- الحرب العالمية الأولى 1914/ 1918.
- إعادة احتلال إيطاليا للبلاد الليبية 1922/ 1924.
- خطة الاستيطان الزراعي الفاشيستي 1925/ 1939.
- الحرب العالمية الثانية 1940/ 1945.
- إعلان استقلال ليبيا 1951.
- مجيء القذافي إلى الحكم 1969.
- مصادرة جميع عقارات البعثة التبشيرية.
- الخط السياسي الجديد الذي أخذت تسلكه ليبيا.

فكان ـ بطبيعة الحال ـ لزاماً على البعثة اختيار نهج جديد حيث إن تاريخها قد اندرج في سياق الأحداث السياسية التي تعاقبت في البلاد منذ سنة 1908 حتى سنة 1990، والتي كانت لها صبغة محلية محددة المعالم. وإضافة إلى ما تقدم فقد استخدمت في هذا البحث وثائق أرشيف البعثة دون سواها، كما يتجلى من ثبت المراجع؛ وذلك حتى لا تعاد إلى ذاكرة التاريخ سوى الوقائع اليومية الحقيقية التي تزخر بها حياة أية بعثة تبشيرية.

وقد تعمدت أن أستبعد ـ كلياً تقريباً ـ الإسهام الذي أمكن أن يوفره التوثيق الرسمي نحو العلاقات مع الكرسي الرسولي، ومع الإدارة المركزية للرهبنة الفرنشيسكانية، أو مع هيئات ومؤسسات أخرى ـ إيقاناً مني أن مصادر الأخبار المحلية، التي حنكتها المحن، هي وحدها القادرة على أن تقدم للقارىء طراوة الحياة التبشيرية الفرنشيسكانية في بلد مستعص على المسيحية

مثل ليبيا المسلمة». انتهى كلام الأب صبّادين، وبذلك أختتم حديثي إليكم مع جزيل الشكر لحضراتكم على صبركم وحسن إصغائكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

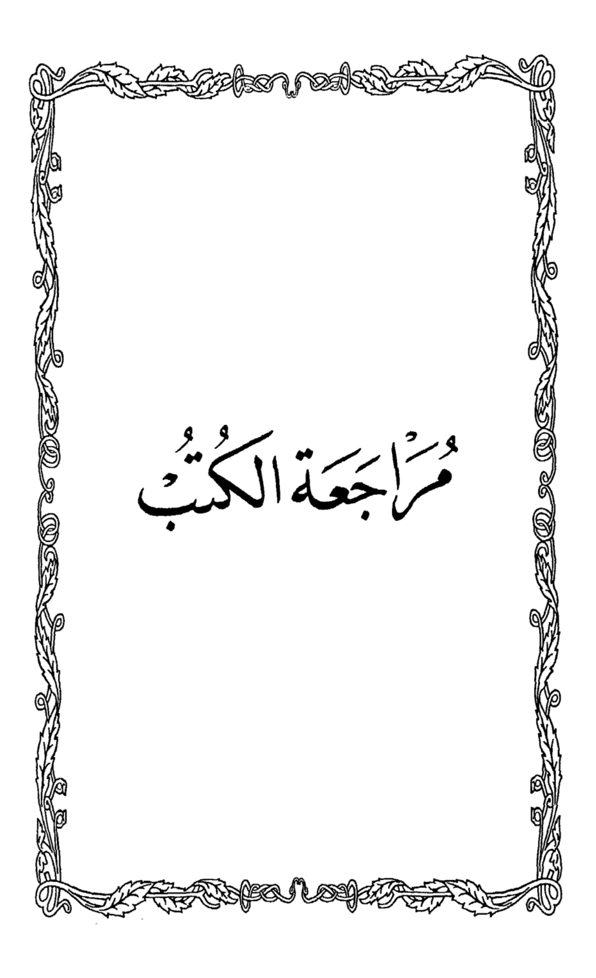
المراجع

BERGNA COSTANZO : LA MISSIONE FRANCESCANA IN LIBIA Stabilimento Nuove Arti Grafiche Tripoli - 1924.

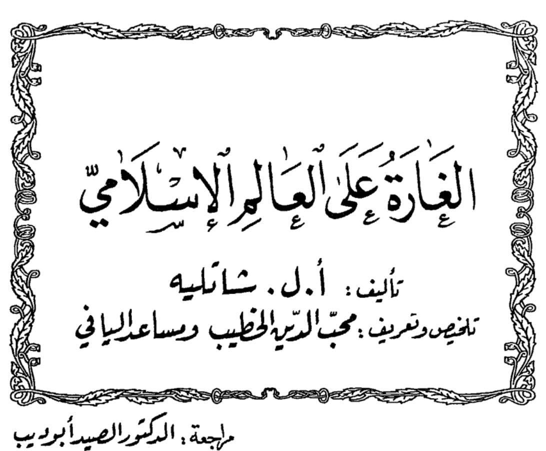
SABBADIN FILIBERTO : FRATI MINORI LOMBARDI IN LIBIA La Missione di Tripoli 1908-1991 Edizioni Biblioteca Francescana Milano - 1991.

ZIOGADELL NICOLA : VOCABOLARIO DELLA LINGUA ITALLANA II Ristampa 77/87 - Zanichlli - Milano - 1970.

BERGNA COSTANZO : LA VECCHIA CATTEDRALE DI TRIPOLI Riv. Mens. Illustrata (LIBIA) N. 7/8 - Ottobre/ Novembre 1937 - Pag. 27.



مُراجَعة الكُتُب



الغارة على العالم الإسلامي

تأليف: أ.ل. شاتليه

تلخيص وتعريب: محب الدين الخطيب ومساعد اليافي

مراجعة: الدكتور الصيد أبوديب

بجامعة الفاتح

منذ أن أشرقت شمس الإسلام على الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي وامتدت رقعة معتنقيه لتشمل أجزاء واسعة من قارات العالم خلال القرون التالية، والعقيدة الإسلامية هدف من أهداف الذين في قلوبهم زيغ للنيل منها ومحاربتها، وهمٌّ من هموم الكثير من القوى المعادية التي رأت فيها مصدر إشعاعات فسعت إلى طمسها، يقيناً منها أن في بقائها امتداداً لتلك الإشعاعات إلى أنحاء أخرى من العالم وأن معتنقيها يشكلون بقعة ضوء تغسل قلب الإنسان وتعم الأرض.

ومن ثم، فليس من المستغرب أن نرى في العصر الحديث، ومع بدايات النهضة الأوروبية جهوداً مضنية مكثفة، ترمي إلى إضعاف العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين، وأعمالاً دؤوبة للحد من انتشارها في بقاع أخرى من العالم. وقد اتخذت هذه الأعمال وتلك الجهود صوراً عدة وسلكت قنوات شتى

مختلفة، أبرزها وأكثرها تنظيماً وأوسعها دعماً مالياً «الإرساليات التبشيرية»، التي استهدفت تنصير أكبر عدد من المسلمين على أقل تقدير، وهدم صرح الفكرة الإسلامية بالدرجة الأولى في نفوس أصحابها عن طريق بث الآراء المضللة التي تقوض الأركان وتحقن العقول بجدليات عقيمة، لا تورث سوى الضعف التدريجي الذي يؤدي إلى الاضمحلال والزوال.

كان من وسائل هذه الإرساليات في تحقيق مراميها الخفية وأغراضها الخبيثة، نشر التعليم بفتح المدارس والاهتمام بالصحة من خلال إنشاء المستشفيات، وفي زحمة ذلك يتم بناء الكنائس وعقد الجلسات والحلقات والندوات وإصدار المجلات العلمية والثقافية والدينية، التي يتولى تحرير مادتها المستشرقون الذين درسوا الدين الإسلامي، وخبروا العادات الشرقية وتعلموا اللغة العربية وغيرها من لهجات المسلمين في بقاع العالم، بهدف الوصول إلى الإنسان المسلم في سهولة ويسر، وزرع مبادىء التبشير في عقليته وسلوكه، وما يتبع ذلك من سيطرة سياسية واقتصادية عن طريق مؤسسات وهيئات تنشأ خصيصاً لهذا الغرض.

وإذا كانت هذه الإرساليات التبشيرية قد استطاعت أن تترك بعض المظاهر المادية، مثل الكنائس والمدارس والمستشفيات والمراكز الثقافية والمطبوعات والنشرات العلمية والكتب الدينية دليلاً على وجودها في بعض البقاع من العالم الإسلامي، فإن مثل هذا الصنيع لم يكن في غفلة من المسلمين وعلمائهم ومفكريهم، الذين كانوا على بينة من حقيقته، والذين فطنوا بطريقة أو بأخرى إلى ما وراء هذا الصنيع من خطر يهدد عقيدتهم ويمس مبادىء دينهم الإسلامي الحنيف، ويشوه تعاليمه في نفوس أولئك الذين هداهم الله بنوره وحبب إليهم ما ارتضاه سبحانه وتعالى لعباده من دين هو خاتم الأديان، ألا وهو الإسلام.

لقد تصدى كثير من علماء الإسلام ومفكريه إلى محاولات تلك الإرساليات التبشيرية الدينية الفكرية، التي كانت تهدف في إصرار عنيد إلى إضعاف الفكرة الإسلامية، وتتبع بعضهم الآخر ما كان يبثه المستشرقون من

سموم، وما كانوا يدسونه من أفكار تمس جوهر العقيدة الإسلامية، ولعل تصدي الشيخ محمد عبده للمستشرق الفرنسي (هانونو) وردوده الشافية على مفتريات هذا المستشرق الفكرية التي تمس جوهر الإسلام وتعاليمه، لأبرز دليل على هذه المتابعة الحريصة التي كانت تدفع عن الإسلام كل ما يسيء إليه وتدحض ما يفتريه عليه المغرضون وما يحاول المستشرقون أن يلصقوه به من تهم وأباطيل.

والكتاب الذي بين أيدينا، وعنوانه (الغارة على العالم الإسلامي) يقدم وجهاً آخر من وجوه التصدي الذي قام به مفكرو الإسلام وعلماؤه في بداية هذا القرن، ويمثل عملاً جليلاً من تلك الأعمال التي تعكس وعيهم ويقظتهم بما يدور حولهم وما يحاك للإسلام من دسائس مغرضة.

إن هذا الكتاب هو مجموعة من مقالات وبحوث للمستشرق الفرنسي ا. ل. شاتليه (A LA Chàtelier) (المتوفى عام 1626) نشرتها في الأصل «مجلة العالم الإسلامي بالفرنسية La Revue de Monde Musulman التي كان يشرف عليها المستشرق ماسينيون (1883 ـ 1962) ويرأس تحريرها[1].

وقد قام المفكر والكاتب الإسلامي المعروف محب الدين الخطيب بتلخيصها ونقلها إلى اللغة العربية بعد أن قام الأستاذ مساعد اليافي بالترجمة الحرفيّة للنص الفرنسي.

في أول الأمر نشرت ترجمة هذه المقالات والبحوث تباعاً في جريدة «المؤيد» في سنة 1330هـ (1911م) ثم في صحيفة «الفتح» سنة 1324هـ (1925م). بعد ذلك جمعت في كتاب طبع سنة 1350هـ (1931 م) في المطبعة السلفية بالقاهرة ثم كانت الطبعة الثانية سنة 1387 هـ (1957 م) وهي التي نستعرض صفحاتها في مراجعتها هذه، وقد صدرت عن الدار السعودية للنشر بجدة.

في الصفحة الأولى من هذه الطبعة أشارت الدار إلى أن «هذا الكتاب هام وخطير يتحدث فيه أعداء الإسلام بصراحة عن مخططاتهم لهدم هذا الدين

---

(1) د. نجيب العقيقي، المستشرقون، ج/ الأول، ص 227.

واستعباد أهله» وإلى قصدها من إعادة طبعه بعد مضي ربع قرن من الطبعة الأولى وهو تذكير الغافلين وإيقاظ النائمين وترديد صرخة الأستاذ الفاضل الجليل السيد محب الدين الخطيب من جديد، ص 3.

ومن خلال مقدمة الطبعة الأولى يقص علينا الأستاذ محب الدين الخطيب قصته مع هذا الكتاب، التي يعود تاريخها إلى يوم من أيام سنة 1330هـ (1911م) حين كان يشتغل في تحرير جريدة «المؤيد» لصاحبها الشيخ علي يوسف التي صدرت عام 1889م[2]. أقبل عليه زميله السيد مساعد اليافي يخبره بأن مجلة العالم الإسلامي تحولت من مجلة اجتماعية أدبية إلى مجلة تبشيرية» وأنها أصدرت عدداً ضخماً ليس فيه غير بحث واحد، وهو بحث تبشيري يدور حول ما تقوم به إرساليات التبشير البروتستانية في العالم الإسلامي وما قيل في المؤتمرات التي عقدتها تلك الإرساليات في أوقات مختلفة. وقد جعلت المجلة عنوان هذا البحث (الغارة على العالم الإسلامي) أو (فتح العالم الإسلامي) ص 6.

وفي ضوء ما جاء في توطئة جريدة «المؤيد» المنشورة في عددها الصادر في 20 ربيع الثاني 1330هـ وأوردها الكتاب (ص 8 ـ 9) ـ نقول إن مجلة العالم الإسلامي كانت في الأصل مجلة اجتماعية أدبية شهرية مصورة تصدر في باريس (1906 ـ 1926) عن الجمعية الإرسالية العلمية المغربية التي تكونت لتكون أداة عون لجامعات فرنسا السياسية والدينية والاقتصادية، وكان يكتب فيها كبار المستشرقين من أمثال المسيو ا.ل.شاتليه رئيس تحريرها وأستاذ المسائل الاجتماعية الإسلامية في إحدى جامعات فرنسا، والمسيو لويس ماسينيون الذي كان من المشتغلين بالموضوعات الإسلامية، وقد زار مصر سنة 1328هـ (1910م).

كانت هذه المجلة معروفة لدى الأوساط الثقافية في مصر. ومنذ صدورها اهتمت جريدة «المؤيد» بنشر بعض أبحاثها بعد ترجمتها ليطلع قراؤها

(2) انظر، أديب مروة، الصحافة العربية، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1961، ص 196.

على آراء الكتاب الفرنسيين في أدب المشرق وعاداته، وكان آخرَ ما ترجم عنها فصول للمسيو شاتليه عن «المركز الاقتصادي للعالم الإسلامي».

ويذكر الأستاذ الخطيب أن هذه المجلة اتخذت إبان صدورها المظهر العلمي ولم تفصح في أعدادها الأولى ولسنوات عن غاياتها السياسية، ولكنها كشفت عن حقيقة ذلك المظهر، وأزاحت عن وجهها قناعها المزيف بعد أن تم لفرنسا احتلال المغرب (1912م) وغزت إيطاليا طرابلس الغرب (ليبيا) في عام 1911م، ص 9.

ونتيجة لهذا التغير في المنحى الفكري للمجلة الذي لاحظه الأستاذ مساعد اليافي في عددها الضخم الذي يشكل في مجموعه بحثاً عن نشاطات إرسالية التبشير في العالم الإسلامي، كان الاقتراح بترجمة هذا البحث فصلاً بعد فصل، ونشره في جريدة «المؤيد» تباعاً، بعد إعادة صياغته من قبل الأستاذ الخطيب، إيماناً من الأستاذين اليافي والخطيب بوجوب أن يقف المسلمون كافة على ما يكيده هؤلاء المستشرقون للإسلام، وأن يكونوا على علم بما ينصب لهم من شراك وما يبيت لهم من شر، نظراً إلى أن مثل هذا العمل من واجباتهما نحو الإسلام والشرق.

ولقد أصاب الأستاذان الهدف وحققا ما كانا يرجوان وهو أن يقف العالم الإسلامي على ما يكيده له أعداؤه. يذكر ذلك الأستاذ الخطيب في مقدمة الكتاب حيث يقول:

«وما كادت هذه المقالات المتسلسلة تنتشر في مصر والعالم الإسلامي حتى كان لها وقع عظيم جداً، وبعثت اليقظة في كثير من الناس، ونقلتها عن «المؤيد» مجلات وصحف متعددة منها مجلة «المنار» في القاهرة، وجريدة الإخاء العثماني في بيروت، وضاق صدر كتاب مجلة العالم الإسلامي نفسها وأمثالهم من أنصار التبشير والاستعمار من ذيوع هذه الفصول بين المسلمين، لأنهم يودون أن يقوم التبشير بأعماله والمسلمون نيام، فدارت مناقشة بينهم وبين «المؤيد» حول هذا الموضوع»، ص 6.

بعد مقدمة وتوطئة قصيرتين بقلم الأستاذ محب الدين الخطيب، نلتقي

بمقدمة المسيو شاتليه عن إرساليات التبشير البروتستانتية، تعكس حقيقة كبرى لم يستطع شاتليه نفسه أن يخفيها، وإن حاول ذلك بكلمات الثناء على أعمال تلك الإرساليات، والإشادة بمجهوداتها في مقاومة الدين الإسلامي، ألا وهي صمود الفكرة الإسلامية في وجه تلك الأعمال وبقائها حية في قلوب معتنقيها، كانت كل الدلائل التي ساقها شاتليه تشير إليها وتؤكد عليها في وضوح:

فهو حين يستشهد بما قدمته إرسالية التبشير الكاثوليكية في بيروت، يعترف بأن كلية القديس يوسف اليسوعية التي تدير أعمال هذه الإرسالية «لا تأثير لها على النشوء الفكري في المحيط الإسلامي» على الرغم من تعاليمها التي تنشرها في سوريا ومصر وتبثها بكثافة، ص 15.

وهو حين يستشهد بنص من رسالة أرسلها إليه القسيس صموئيل زويمر منشيء مجلة العالم الإسلامي بالإنجليزية من جزيرة البحرين، في 2 أغسطس 1911م، للدلالة على مطامع وأهداف أخرى لإرساليات التبشير، إلى جانب نشر التعاليم المسيحية، وبث الأفكار الأوروبية، نجد أن هذا النص يحمل معطيات تلك الحقيقة الناصعة، وإن لم يكن ذلك القسيس على قدر كافٍ من الشجاعة والموضوعية، بحيث يفصح عنها صراحة، وإنما حاول إخفاءها بستارة شفافة من الألفاظ، فهو يقول:

«ولا ينبغي لنا أن نعتمد على إحصائيات (التعميد) في معرفة عدد الذين تنصروا رسمياً من المسلمين، لأننا هنا واقفون على مجرى الأمور ومتحققون من وجود مئات من الناس انتزعوا الدين الإسلامي من قلوبهم واعتنقوا النصرانية في ظرف خفي» ص 17.

ويبدو أن المسيو شاتليه لم يستطع أن يخفي تلك الحقيقة التي كان يحس بوجودها، فسارع إلى إقرارها بقوله: «ولا شك في أن إرساليات التبشير من بروتستانتية وكاثوليكية تعجز عن أن تزحزح العقيدة الإسلامية من نفوس منتحليها» ص 17.

ومن ثم فهو لم يسلم بما يقوله «زويمر» عن وجود مئات من المسلمين

اعتنقوا النصرانية وينتظرون الفرصة للجهر بها باعتبار أن هذا أمر لا يمكنه ـ كما يقول ـ البت فيه مع صديقه القسيس!! ص 18.

ويبني مسيو شاتليه رفضه هذا على معرفته بأن التنصير قد يتم مع «بعض أفراد ينتمون إلى أصل فارسي أو هندي، لأن اختلاف النحل والاعتقادات في هذه العناصر هو من مزاياها الاجتماعية، وكذلك الحال في الوسط السامي المتصل بالأصل العبراني، ولكن من النادر المستغرب أن تقع حوادث التنصير في بيوت السادة العلوية، وبين الباتان (الأفغانيين) الخلص الموجودين في بلاد الهند، أو مشايخ الهند وجيرانهم الأفغانيين والأتراك والتركمانيين والعرب الحقيقيين والبربر» ص 18 ـ 19.

وهنا يبرز سؤال يطرح نفسه بشدة، ما معنى أن يقر المستشرق شاتليه في مقدمة بحثه الذي اختار له عنواناً يكشف عن محتواه وأهدافه (الغارة على العالم الإسلامي)، بحقيقة عجز الإرساليات التبشيرية في تنصير المسلمين وتحويلهم عن دينهم الحنيف؟ ليس هذا الإقرار والتسليم من باب الجنوح إلى السلم وكفى وإنما هو ـ في الواقع ـ بمنزلة التنبيه وإعادة النظر في حسابات العمل الإرسالي التبشيري، والبحث عن تكتيك آخر يتم به الغارة على العالم الإسلامي وفتحه.

ولقد تكررت صيغة ذلك التكتيك المطلوب في أكثر من موضع من مقدمة المسيو شاتليه، وكأني به يصرخ في وجوه القائمين على أعمال الإرساليات التبشيرية في البلاد الإسلامية أن لامندوحة لهم من تبني هذا التكتيك، إن أرادوا تحقيق غاياتهم الدينية والسياسية والاقتصادية مع تقديره للطريقة التي يسلكونها ونتائجها المحدودة.

ولنقرأ صيغة هذا التكتيك كما يتصوره شاتليه الذي يقول: «ينبغي لفرنسا أن يكون عملها في الشرق مبنياً قبل كل شيء على قواعد التربية العقلية، ليتسنى لها توسيع نطاق هذا العمل والتثبث من فائدته» ص 31. أي إنّ العمل الإرسالي التبشيري يجب أن يكون منطلقه في البداية التأثير على عقول النشء من أبناء الإسلام وقلوبهم، بحيث يتناول سلوكهم وجوانب التربية عندهم.

ولنتابع مجرى هذا التكتيك كما جاء على لسان شاتليه الذي يقول أيضاً: إنّ «الغرض العام الذي نحن نتوخاه، وهو غرض لا يمكن الوصول إليه إلا بالتعليم الذي يكون تحت الجامعات الفرنساوية، نظراً لما اختص به التعليم من الوسائل العقلية والعلمية المبنيّة على قوة الإرادة، وأنا أرجو أن يخرج هذا التعليم إلى حيز الفعل، ليبث في دين الإسلام التعاليم المستمدة من المدرسة الجامعة الفرنساوية» ص 14.

كذلك، فإن زحزحة العقيدة الإسلامية من نفوس منتحليها لا تتم ـ في نظره ـ «إلا ببث الأفكار التي تتسرب مع اللغات الأوروبية، فبنشرها اللغات الإنجليزية والألمانية والهولندية والفرنسية يتحكّك الإسلام بصحف أوروبا وتتمهد السبل لتقدم إسلامي مادي وتقضي إرساليات التبشير لبانتها من هدم الفكرة الدينية الإسلامية التي لم تحفظ كيانها وقوتها إلا بعزلتها وانفرادها» ص 17 ـ 18.

وهكذا شهد شاهد من أهلها!!

فعلى الرغم من أن المسيو شاتليه يقرر أن إرساليات التبشير «اشتهرت بخطتها ووفرة الوسائل التي أعدتها وتوسلت بها لمقاومة دين الإسلام» ص 15.

ولدى هذه الإرساليات «أموال جسيمة وتدار أعمالها بتدبير وحكمة» ص 16 فإن تأثيرها في البلاد الإسلامية لم يتجاوز بث الأفكار الأوروبية ونشرها!!

لذلك، فهو يستنجد بالجامعة الفرنسية لتساعد تلك الإرساليات على هدم الفكرة الدينية الإسلامية من خلال نشر اللغات الأوروبية!

بعد هذا، هل لنا من تعليق على موقف المستشرقين من الإسلام سواء أسفروا عن وجههم الحقيقي وأعلنوا عن أهدافهم صراحة، أم تلونوا بألوان المهادنة والمسالمة المؤقتة؟ هل لنا من تعليق على موقفهم من المسلمين، وإن اتخذ احتكاكهم بهم وتعاملهم معهم مظاهر شتى، مثل نشر التعليم وتأسيس المدارس وبناء المستشفيات وما إلى ذلك من الوسائل التي توحي في الوهلة الأولى بالجانب الإنساني فيها؟

من الواضح أن شغل المستشرقين والإرساليات التبشيرية الشاغل هو

الدين الإسلامي الحنيف. . . الفكرة الدينية الإسلامية التي تقلق راحتهم وتقض مضاجع من في قلوبهم زيغ، هذا من ناحية، ومن ناحية إذا كانت هذه الفكرة الدينية الإسلامية لم تحفظ كيانها كما يقول شاتليه - إلا بعزلتها وانفرادها، فلم هذا الضجيج؟ وعلام تدل تلك المجهودات الجبارة التي تسندها الأموال الجسيمة وتدعمها وفرة الوسائل والإمكانات مع التدبير المنظم والتخطيط المحكم؟

الجواب ببساطة. . .

﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾ التوبة: 32.

إن أسلوب التكتيك الذي يجب أن يتبع لكي تهدم الفكرة الإسلامية في عقول معتنقيها لا يقف في نظر المستشرق شاتليه عند حدود تلك الأهداف التي سبق أن وضحناها، والتي لا تكتفي بتغيير أوضاع المسلمين وخصائصهم الاجتماعية لكونها غاية قصوى، وإنما ينصح الإرساليات التبشيرية بأن لا تتوقع «من جمهور العالم الإسلامي أن يتخذ له أوضاعاً وخصائص أخرى، إذا هو تنازل عن أوضاعه وخصائصه الاجتماعية». بل عليها أن تدرك - في رأيه - أن «الضعف التدريجي في الاعتقاد بالفكرة الإسلامية، وما يتبع هذا الضعف من الانتقاص والاضمحلال الملازم له - سوف يفضي - بعد انتشاره في كل الجهات - إلى انحلال الروح الدينية من أساسها لا إلى نشأتها بشكل آخر» ص 19.

ومبعث إيمانه بجدوى هذا الأسلوب، تلك الحقيقة التي نراها تقلق راحته عبر كلماته وسطور كتاباته، فهو يقول «بأن سير العالم الإسلامي تدرج نحو انحلال أفكاره الدينية وزوالها، وذلك أمر طبيعي ممكن التحقيق، أما فرض تدرج المسلمين إلى اعتناق المسيحية فخارج عن حد الإمكان لأن المسلم كالمسيحي واليهودي لا تجذبه التعاليم العصرية إلى الاعتقادات الدينية» ص 19 - 20.

وهنا - مرة أخرى - يقع شاتليه في مغالطة رفعها إليها إحساسه الباطن إن لم يكن يقينه الراسخ وهو يكتب هذا الكلام؛ أنه يدرك تمام الإدراك أن هناك

حقيقة ملموسة واقعة؛ مرة على نفسه، غصة في حلقه، وهي تلك الأعداد التي اعتنقت الإسلام وتركت المسيحية، والتي لم تقتصر على زمرة من الناس، بل شملت فئة العلماء والمفكرين، الذين هدتهم الفطرة ورجاحة العقل وطول التأمل في الكون والحياة إلى سلامة العقيدة الإسلامية، وشمولية منهجها لكونه نظاماً حياتياً صالحاً للإنسان في كل زمان ومكان.

إنه ينكر هذه الحقيقة - في الظاهر - بل ويتخطاها ليساوي المسيحي بالمسلم في تمسكه باعتقاده الديني ومقاومته للتعاليم العصرية!! ثم هل هو يسلم حقاً بأن للإسلام تعاليم عصرية يطرحها في بداية هذا القرن حتى تكون مصدر جذب واهتمام المسيحي واليهودي معاً!!؟

ونأتي على بقية مقدمة المسيو شاتليه، لنجد فيها بعض الخيوط الأخرى المتعلقة بذلك التكتيك، الذي ينادي به، وينصح باتباع خطواته لهدم الفكرة الإسلامية ونكتشف بعض الوسائل الأخرى التي يستخدمها الأسلوب التبشيري، وتكمن في مراجعة الأعمال التبشيرية وتحليل نتائجها، حيث يقول: «إنه مهما اختلفت الآراء في نتائج أعمال المبشرين من حيث الشطر الثاني من خطتهم وهو (الهدم) فإن نزع الاعتقادات الإسلامية ملازم دائماً للمجهودات التي تبذل في سبيل التربية النصرانية» ص 20.

أما الخيط الآخر فهو مراعاة التوقيت المناسب للعمل التبشيري حتى يؤتي أكله وتجنى ثماره، إذ يقول: «والتقسيم السياسي الذي طرأ على الإسلام سيمهد السبل لأعمال المدنية الأوروبية، إذ من المحقق أن الإسلام يضمحل من الوجهة السياسية، ولن يمضي غير زمن قصير حتى يكون الإسلام في حكم مدينة محاطة بالأسلاك الأوروبية» ص 20.

وشاتليه حين يشير إلى التقسيم السياسي الذي طرأ على العالم الإسلامي وليس على الإسلام!! إنما يقصد تقسيم السلطنة العثمانية بوصفها وارثة الخلافة الإسلامية، وإلى حين أصبح العالم الإسلامي «هدفاً لغلطات فتيان جمعية الاتحاد والترقي، الذين ورثوا عبد الحميد واستعانوا بوسائله السياسية بعد أن خلعوه، ولم تكن أمامهم وسيلة لإنقاذ السلطنة العثمانية والخلافة

الإسلامية غير تنظيم حكومة مؤتلفة من ولايات إسلامية متحدة، وكل وسيلة غير هذه كانت تؤدي إلى نتيجة لا بد منها وهي تقسيم المملكة» ص 21.

إن شاتليه ـ بلاشك ـ يبارك في قرارة نفسه خطوات هذه الجمعية التي اتخذتها بعد خلعها السلطان عبد الحميد الثاني سنة 1908 والتي أدت بالفعل إلى تفكيك السلطنة العثمانية وزعزعة أركان الخلافة الإسلامية على الرغم من تنظيمها «حكومة مؤتلفة من ولايات إسلامية متحدة» وهي الخطوة التي رآها شاتليه الوسيلة الوحيدة التي لا مفر من الاستعانة بها لإنقاذ السلطنة العثمانية وبالتالي الخلافة الإسلامية بوصفها رمزاً لها.

إن الهدف التبشيري الكبير الذي قام به فتيان جمعية الاتحاد والترقي نيابة عن جهود المستشرقين، وأعمال جمعيات الإرساليات التبشيرية، تحقق بهذه الوسيلة التي اعتقد شاتليه أنها أنقذت السلطنة العثمانية والخلافة الإسلامية، وإن «كل وسيلة غير هذه كانت تؤدي إلى نتيجة لا بد منها وهي تقسيم المملكة». أما الخيط الثالث والأخير من هذا التكتيك فهو ذلك التودد المزيف للمسلمين، وإظهار الحرص على مصلحتهم العامة، في الوقت التي تكشف فيه الكلمات والسطور إضمار الانقضاض على العالم الإسلامي وفتحه والدعوة إلى المزاحمة والمسابقة للسيطرة على أهم الأسواق البشرية على حد تعبير شاتليه؛ استمع إليه حين يقول:

«قد يظهر لإخواننا المسلمين أننا نتصرف في مستقبلهم بحرية وبلا تكليف ولكن من منهم ينكر أن العالم الإسلامي أصبح هدفاً لغلطات فتيان جمعية الاتحاد والترقي»ص 20/ 21؛ أو قوله «لم نقصد غير تقرير حقيقة راهنة عندما نبهنا المسلمين من قراء مجلتنا ـ قبل احتلال طرابلس الغرب بستة أشهر ـ إلى ما تخبئه الأيام للأستانة التي تقع بين مخالب ألمانيا وروسيا» ص 21.

ولكن سرعان ما ينسى هذا التودد والحرص على مصلحة إخوانه المسلمين، حين يعقب على ذلك بقوله: «إن إرساليات التبشير البروتستانية الأنجلوسكسونية تعلق أهمية كبرى على الحال الجديدة التي ظهر بها العالم الإسلامي» ص 21.

وأخيراً؛ يبدي شاتليه إعجابه بأعمال إرساليات التبشير الألمانية ويبارك مؤتمري سنة 1906 و1911 اللذين عقدا بمشاركة إرساليات التبشير البروتستانية الأنجلوسكسونية، وإرساليات التبشير الألمانية، بهدف تقوية الأواصر وتمتين الروابط فيما بينهما، وتوحيد الجهود من أجل تحقيق الغاية الكبرى، ألا وهي زعزعة العقيدة الإسلامية في نفوس أصحابها؛ داعياً رجال فرنسا لمزاحمة هذه الإرساليات والعمل على أن تدخل فرنسا حلبة المسابقة في نشر التعليم النقلي بوصفه خطة جديرة بالاهتمام، لذلك يأمل من ذوي الشأن في إرساليات التبشير البروتستانتية ألا ينكروا علناً انتهاج هذه الخطة التي هي خطة مجلته لأنهم ـ كما يقول: «أعلم الناس بعواطفنا وشعورنا نحو عملهم» ص 23.

حقاً؛ إنها وقفة طويلة مع مقدمة المسيو شاتليه (ص 13 ـ 23) رأينا أن نقفها لأنها تضيء متابعتنا لبقية الكتاب، وتساعدنا في فهم وتحليل ما جاء فيه من عرض تاريخي للعمل التبشيري في بعض الأقطار العربية والإسلامية؛ فهذه المقدمة ـ في نظري ـ خلاصة الكتاب الذي بين أيدينا، والكلمة المبتغاة من إنشاء الفصول التي جاءت في أعقابها (ص 27 ـ 26).

بيد أن ذلك لا يمنعنا من تلخيص فحوى هذه الفصول التي افتتحت ببحث عن (تاريخ التبشير)، اعتمدت مجلة العالم الإسلامي في عرضه على كتاب «مشروع التبشير» الذي ألفه المستر (أدوين بلس) البروتستانتي؛ وقد أعاد طبعه بعد «أن زاد عليه زيادات أخرى وسماه (ملخص تاريخ التبشير)، ذكر فيه إرساليات التبشير البروتستانتية على اختلاف نزعاتها ومشاربها منذ نشأتها في القرون الغابرة، إلى أيام الطبعة الثانية للكتاب، مع بيان لما بين هذه الإرساليات من ارتباط وتضامن» (ص 27).

وقد أثنت المجلة على هذا الكتاب وعدته نفيساً في بابه، لأنه يتسنى لقارئه أن يقف على حقيقة أعمال الإرساليات البروتستانتية في بلاد الإسلام حتى أواخر القرن التاسع عشر، وقامت بتقديم ملخص لمحتوى قسميه (ص 27 ـ 45)؛ جاء القسم الأول تحت عنوان (تاريخ التبشير العام وطرائقه)، والثاني حمل عنواناً أكثر وضوحاً (موقف الإرساليات البروتستانتية وأعمالها في

البلاد الإسلامية). ومن العرض السريع للقسم الأول نعلم أن تاريخ التبشير المسيحي يرجع إلى صدر النصرانية ومبتدأ تأسيسها؛ وأن «ريمون لول الإسباني» أول من تولى التبشير بالنصرانية في القرون الوسطى بعد أن أخفقت الحروب الصليبية في مهمتها، وأن المبشرين الكاثوليك لعبوا دوراً كبيراً في ثورة البوكسر الصينية، وتدخلوا في شؤون القضاء، غير أن المسلمين، كما يقول المؤلف هناك، كانوا ينظرون إلى الطقوس والاحتفالات الكاثوليكية باشمئزاز!! وقد وصفت المجلة هذا القول بأنه لا يشف عن محبة مسيحية!! كما نعلم أنه كان هناك تنظيماً تسير عليه إرساليات التبشير في القرون الوسطى في الهند والجزائر والسند وجاوه، وأنه تم اختلاط المبشرين بالمسلمين منذ ذلك الحين، وأن اهتمام هولندا بالتبشير في جاوه يعود إلى أوائل القرن الثامن عشر، وأن عدد الذين تنصروا سنة 1721 بلغ 100 ألف وكان عدد النصارى في سيلان (وكانت يومئذ تحت سلطة هولندا) 424 ألف سنة 1722.

وهنا يتساءل المؤلف عما بقي منهم الآن؟ فيجيب بقوله «إن المسلمين كانوا فيها قليلين فصاروا الآن فئة كثيرة» ص 31 تلك هي إذاً النتيجة!!.

ومن المعلومات التي يقدمها هذا القسم أن البارون «دو ويتز» عمل على تحريك ضمائر النصارى سنة 664 لتأسيس مدرسة (كلية)، تكون قاعدة لتعليم التبشير المسيحي، وتعلم فيها لغات الشرق للطلاب الذين يناط بهم أمر التبشير، على أن يعهد إلى الأروام بمسؤولية تبشير الأتراك، إلا أن هذا المشروع كان نصيبه الإخفاق الذريع.

ونعلم أيضاً من سرد الجزء الأخير من هذا القسم، الذي يتناول تاريخ تنظيم الإرساليات التبشيرية البروتستانتية في القرنين الأخيرين، وإنشاء الجمعيات المسيحية العديدة، أنه على الرغم من كثرتها لم يتمكن المؤلف من الإشارة إلى نتائج أعمالها في بلاد الإسلام، وتوضيح مدى تأثيرها وإنما اكتفى بتاريخ نشأتها في ديار المسلمين ونوعية اهتماماتها وخدماتها. كما تبين لنا أن وسائل الإرساليات كانت حتى وقت متأخر من القرن الثامن عشر، منحصرةً في بناء الكنائس وإنشاء المدارس لتعليم التبشير المسيحي، وتدريس لغات

الشرق، وتأسيس الجمعيات التبشيرية، بالإضافة إلى تأسيس إرساليات تبشير طبية تلحق بالإرساليات العامة وقد «تألفت لها أقسام نسائية وأرسل بعضها إلى الهند والأناضول» ص 33.

بعد ذلك تلخص المجلة القسم الثاني من كتاب أدوين بلس «ملخص تاريخ التبشير وهو الخاص ببيان مراكز تنظيم الإرساليات وإدارة أعمالها في كل قارة ينتشر فيها الإسلام وقد جاء في تركيز واضح، فبخصوص أفريقيا تقتبس المجلة فقرة المستر (بلس) التي يقول فيها: «إنّ الدين الإسلامي هو العقبة القائمة في طرق تقدم التبشير بالنصرانية في أفريقيا، والمسلم فقط هو العدو اللدود لنا وإن الخصم المعارض هو الشيخ أو الدرويش صاحب النفوذ في أفريقيا» ص 36.

ثم يستعرض هذا القسم الدعوات الدينية التي عرفت في القرن التاسع عشر مثل، المهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا، وما يقوم به الأزهر في مصر من حماية للإسلام في وجه التبشير المسيحي، ولكن كان هذا الاستعراض في صورة مضللة، فعلى سبيل المثال يذكر أن الشيخ يبث «في الأهالي أن المهدي ينتظر ظهوره وينشر الإسلام في كل الأقطار، وقد ظهر مهدي منذ سنتين فحارب الإنجليز ثم توفي، فتولى الأمر بعده خليفة غلب على أمره، وأما الشيخ السنوسي العدو الألد للنفوذ الفرنسي والإنجليزي فله تقاليد أخرى. . إن طلبة الأزهر يعتقدون بالمهدي وأما المغاربة فلا يزال يدور في خلدهم إمكان الجهاد» ص 36 ـ 37.

ومن خلال استعراضنا لهذا القسم نقف على الجهود المكثفة التي كانت إرساليات التبشير تبذلها تجاه أفريقية، منذ دخولها لأول مرة في القرن الخامس عشر، أي في أثناء الاكتشافات البرتغالية كما هو معروف لدى المشتغلين بالتاريخ. ونعلم أيضاً أن جمعية الكنيسة البروتستانية لم تهتم بالتبشير في أفريقية العربية، ولم تكثف جهودها إلا منذ سنة 1804، حيث عملت على محاربة سلطة الإسلام المتدفق في النيجر الغربية بمؤازرة الأسقف (صموئيل كروتز) الزنجي. ص 37.

وفي هذا القسم أيضاً نتبين كثرة جنسيات الإرساليات التبشيرية وتعددها، بداية من نشاط (ريمون لول) الإسباني الذي سبقت الإشارة إليه، ومروراً بمبشري هولندا وانتهاء بالارساليات الدانمركية والإنجليزية والألمانية والفرنسية والأمريكية والسويدية والنرويجية والسويسرية والاسكوتلندية. لقد انتشرت هذه الإرساليات التبشيرية المتعددة الجنسيات في أفريقية الشرقية، وأرسل المبشرون إلى الحبشة وأفريقيا الغربية، حيث هبطوا مدينة (ممباسة) وأوغندة، وإلى أفريقيا الوسطى التي توافدوا عليها عقب بعثة (لفنستون) و(ستانلي) سنة 1878م بدون انقطاع. «أما بلاد المغرب فلها مبشرون خاصون بها ترسلهم (جمعية تبشير شمال أفريقية) وهم منتشرون في المغرب والجزائر وتونس وسائر بلاد المغرب» ص 39.

ثم تلخص المجلة أعمال التبشير في آسيا الغربية التي كانت للمبشر (هنري مارتين) يد طولى في إرسال المبشرين إليها، ووضحت كيف أن الإرساليات عمت الأناضول وفلسطين، وفتحت لها مراكز في أزمير والقسطنطينية بتركيا وفي بيت المقدس، وأنه في سنة 1846م تأسست الكنيسة البروتستانتية في الأستانة التي صارت «مركزاً عاماً آمناً لأعمال المبشرين» ص 14، كما وضحت كيف عمل المبشرون على «ترجمة الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) إلى كل لغات الشرق بأسلوب سهل يتسنى فهمه لكل الطبقات» ص 42.

وعلى الرغم من كل ذلك، تشير المجلة إلى ما جاء في كتاب (بلس) عن موقف الحكومات الإسلامية من إرساليات التبشير في بلاد آسيا الغربية، الذي كان يختلف باختلاف هذه البلاد، حيث نقرأ أن «القبائل المستقلة في بلاد العرب عدوات لدودات للمبشرين، «وأن» الحكومة العثمانية تبدي ضروب الاستبداد نحو المبشرين على اختلاف مذاهبهم، بسبب الدور السياسي الكبير الذي يمثله نفوذ المبشرين على مسرح المسألة الشرقية» ص 41 ـ 42.

كما نقرأ مخاوف المستر (بلس) من «الدور الذي ستقوم به الدولة العثمانية في الحوادث المقبلة! (يعني تحرشات لاحتلال ليبيا) ما دامت القبائل

السنوسية الشديدة البأس متجهة نحو السلطنة العثمانية، التي يحكمها أمير المؤمنين وفيها بيضة الإسلام، ومثل السنوسيين الأمم الأخرى البعيدة عن الأستانة، مثل بخارى وخيوة والهند والبلاد الإسلامية الشاسعة» ص 42.

كما تستعرض المجلة تاريخ التبشير وانتشار الإرساليات في الهند، وقد تعددت جنسياتها هي أيضاً بين إنجليزية وأمريكية واسكوتلندية وهولندية ونرويجية وغيرها، موضحة كيف أن مبشريها «قد وقعوا في الحيرة ـ في بادىء الأمر ـ لأنهم لم يعلموا بمن يبدأون التبشير، وهل يسهل بث النصرانية في البراهمي أو المسلم المتنور أو الهندي العامي؟ ثم اهتدوا إلى التقاط الأطفال الذين يعضهم ناب الفاقة والفقر؛ فيحسنون إليهم ويستجلبونهم نحوهم» ص 43.

أما في جزائر الملايو التي اعتنق أهلها الإسلام في القرن الثالث عشر؛ فقد ذهبت إرساليات كثيرة للتبشير بالنصرانية (ص 44). كذلك يعود تاريخ التبشير في مملكة الصين إلى بدايات القرن التاسع عشر؛ فقد أشار كتاب (بلس) إلى أن مملكة الصين التي يوجد بها مسلمون كثيرون ـ وإن كانوا بعددهم قليلين بالنسبة إلى مجموع سكان البلاد ـ عرفت إرساليات التبشير في سنة 1813. ص 45.

أما عن بقية الكتاب الذي نستعرضه فهو تلخيص لما دار في ثلاثة مؤتمرات تبشيرية عقدت ما بين سنة 1906 ـ 1911؛ يقدم معلومات هامة عن نتائجها. ففي الصفحات (47 ـ 74) نجد لمحة عامة عن أعمال مؤتمر القاهرة التبشيري سنة 1906 الذي ابتكر فكرته القسيس (زويمر)، رئيس إرسالية التبشير العربية في البحرين؛ ومن خلال هذه اللمحة نعرف أن هذا المؤتمر عقد يوم 4 إبريل 1906 في منزل عرابي باشا في باب اللوق بالقاهرة، وأن عدد الحاضرين 62 بين رجال ونساء؛ يشكلون جميعهم مندوبي إرساليات التبشير الأمريكية والإنجليزية والاسكوتلندية والألمانية والهولندية والسويسرية والدانمركية. وقد تضمن جدول أعماله الموضوعات التالية:

1 ـ ملخص إحصائي عن عدد المسلمين في العالم.

2 ـ الإسلام في أفريقية والسلطنة العثمانية والهند وفارس والملايو والصين.

3 ـ النشرات التي ينبغي إذاعتها بين المسلمين المتنورين والمسلمين العوام.

4 ـ التنصر.

5 ـ الارتداد.

6 ـ وسائل إسعاد المتنصرين المضطهدين.

7 ـ شؤون إسلامية نسائية.

8 ـ تربية المبشرين والعلاقات بينهم وكيفية التعليم في الإسلام.

أما عن البحوث والمحاضرات التي تناولت هذه الموضوعات وقدمت إلى هذا المؤتمر، فقد جمعت في كتاب كبير حمل عنوان (التبشير بالنصرانية بين المسلمين)، كما وضع رئيس المؤتمر (زويمر) كتاباً آخر فيه بعض التقارير عن التبشير سماه (العالم الإسلامي اليوم) ص 51.

وباستعراض الكتاب الأول الذي اعتنى بجمعه ونشره القسيس (فليمنغ FILMING) الأمريكي، والذي كتب عليه عبارة (نشرة خاصة)، قاصداً بذلك أن يطبع ليتداول بين أيدي فئة خاصة من رجال التبشير لا ليطلع عليه كل الناس. باستعراض هذا الكتاب نتبين أنه يحوي خمسة فصول؛ تناول كل فصل منها مبحثاً من المباحث التي دار النقاش حولها في مؤتمر القاهرة، وما انتهت إليه هذه المباحث من نتائج وقرارات، وخاتمة وجه (فليمنغ) من خلالها ندائين «استنهض بأحدهما رجال النصرانية ليجمعوا قواهم ويتضافروا بأعمال مشتركة وعمومية فيستولوا على أهم الأماكن الإسلامية، والنداء الثاني خاص بأعمال النساء» ص 52.

لقد بحث الفصل الأول في «الطريقة التي ينبغي انتهاجها في التبشير، وعما إذا كان مفيداً ضم إرساليات تبشير المسلمين إلى إرساليات تبشير الوثنيين، وفضل بقاءهما منفصلين»، في حين تحدث الفصلان الثاني والثالث ـ

وهما أخطر فصول هذا الكتاب ـ عن «الصعوبات التي تحول دون تبشير المسلمين العوام، وذكر الوسائل التي يمكن استجلابهم بها وتحبيب المبشرين إليهم»، وعددا أهم هذه الوسائل، وقد اختتما بإقرار أن أكثر المسلمين الذين تنصروا إنما هم من العامة والأميين.

أما الفصل الرابع فقد خصص لذكر الصعوبات التي تقف في سبيل تبشير المسلمين المتنورين، وبحث الوسائل التي يكون لها تأثير ـ ولو قليلاً ـ على الناشئة الإسلامية لتدرك الأمور الاجتماعية والخلقية والأدبية، ص (54). وقد أشير في هذا الفصل أنه على الرغم من مضي ثلاث سنوات على تنفيذ بعض تلك الوسائل، مثل إلقاء المحاضرات في موضوعات لا تتطرق للدين، رغبة في جلب قلوب المسلمين، وإنشاء مجلة أسبوعية فيها باب غير ديني، يبحث في الشؤون الاجتماعية والتاريخية، وتأسيس مكتبة لبيع الكتب بأثمان زهيدة بغرض استجلاب الزبائن ومحادثتهم في أثناء البيع. . على الرغم من كل هذه الوسائل فقد كانت النتائج سلبية في مجال التنصير إذ الأمر لم يتعد معرفة أحوال البلاد وأفكار المسلمين وشعورهم وعواطفهم وميولهم، والحصول على ثقة عدد من المسلمين بهم، والتحقق بأماكن الدخول إلى قلوب المسلمين!! ص 55.

وانتهى هذا الفصل بوقفة تناولت تحرك المبشرين في ضوء تلك النتائج، وهو تحرك اتخذ مساراً عملياً مثل مساعدة «الشبان المسلمين في تأسيس جمعية الغرض منها إيجاد صلة وتقرب بين الطبقة المتعلمة والطبقات المتعددة، التي تتألف منها الأمة، وإنماء روح الاتفاق» ص (56). وهي مجهودات خصت بها الشبيبة الإسلامية التي تعلمت على الطريقة الأوروبية وفي مدارس الحكومة!! «أما الذين تعلموا على الطريقة الشرقية في الأزهر وما يماثله، فلم يتكلم أعضاء المؤتمر عنهم إلا بعض اقتراحات ونظريات» ص 57. وقد انصبت هذه الاقتراحات والنظريات حول الأزهر ودوره، ومدى إقبال الألوف عليه من الشبان المسلمين في كل أقطار العالم، وسر نفوذه منذ ألف سنة إلى الآن!! مما يشكل كل هذا خطراً يهدد كنيسة المسيح!! ومن ثم كان

الاقتراح» بإنشاء مدرسة جامعة نصرانية تقوم الكنيسة بنفقاتها، وتكون مشتركة بين كل الكنائس المسيحية في الدنيا على اختلاف مذاهبها، لتتمكن من مزاحمة الأزهر بسهولة، وتتكفل هذه المدرسة الجامعة بإتقان تعليم اللغة العربية» ص 57 ـ 58، وقد وقع الاختيار على مصر لتكون مركز عمل المبشرين والمكان الذي يحتضن إنشاء هذا المعهد المسيحي لتنصير الممالك الإسلامية.

وتناول الفصل الخامس والأخير ما دار في المؤتمر من نقاش حول النشرات التي ينبغي للمبشرين إذاعتها لتنصير المسلمين، ومسألة إرساليات التبشير الطبية، ووجوب الإكثار منها «لأن رجالها يحتكون دائماً بالجمهور ويكون لهم تأثير في المسلمين أكثر مما للمبشرين الآخرين» ص 60 موضحاً ذلك بنموذج من نشاطات الأطباء المبشرين، ونجاحاتهم في تنصير بعض مرضاهم الذين يعالجون في مستشفيات الإرساليات.

كما تناول هذا الفصل موضوع (الأعمال النسائية في التبشير)، الذي أولاه أعضاء المؤتمر اهتماما كبيراً، لأنه خاص بنصف مسلمي العالم، ووضح كيف أن السيدات المبشرات قد تناوبن «الخطابة في أخبار نجاحهن في المناطق التي انتدبن للتبشير فيها» مع حثهن المبشرين على الرفق بالمرأة المسلمة، وأشرن إلى أن المدارس والعيادات الطبية وزيارة قرى الفلاحين، وسائل ناجعة في نشر النصرانية بين طبقات الناس. كما تحدث المؤتمر عن موضوع تربية النساء اللاتي يتطوعن للتبشير، وعن «الأركان التي يشترط توافرها في الشخص المنصر أو النصراني الشرقي، الذي يدخل في المذهب البروتستاني» وقد تساءل الحاضرون عما إذا كان المسلم المتنصر أهلاً لنشر النصرانية؟.

بعد ذلك ناقش المؤتمر شأن «المتنصرين المضطهدين، ووسائل استخدام المخلصين منهم» ص 66، فضلاً على تحديد شروط التعميد أو الشروط التي يجب أن تتوافر في المسلم المتنصر ليكون أهلاً للتعميد!! وتعرض إلى موضوع يتناول الكيفية التي يتقرب المسلمون بها من التنصير في ضوء ما تؤكده نتيجة الأبحاث التي أجراها القسيس (هاريك) في بلاد السلطنة العثمانية وخلاصتها «أن لا فائدة لطريقة المناظرة والجدل، أما ترجمة الإنجيل

وكتب التبشير إلى اللغة التركية بدون مناقشة ومجادلة فكانت أكثر فائدة وأعم نفعاً» ص 68.

كما خاض المؤتمر في موضوعات تبشيرية كثيرة «منها كيفية عرض العقيدة النصرانية والمناظرة فيها، والوسائل التي يجب التدرع بها لنشر مبادئها والتحكك بالنفوس الإسلامية، والوقوف أمام صبغة الإسلام والصفات التي ينبغي أن يتصف بها مبشر المسلمين بالنصرانية والإنجيل» 70 ـ 71. وتوقف المؤتمر عند الموضوع الأخير حيث طرح بعض القساوسة والأساتذة تصوراتهم، وما يجب أن يتحلى به المبشر الذي يعد نفسه لمجادلة المسلمين في أمور الدين.

بهذا اختتم مؤتمر القاهرة لعام 1906 مناقشاته التي استهدفت تبشير المسلمين وتنصيرهم بشتى الوسائل وكل الطرق.

أما الصفحات (75 ـ 105) فإن الكتاب ـ الذي بين أيدينا يستعرض فيها ما جاء في كتاب (العالم الإسلامي اليوم) الذي نشره القسيس (زويمر) رئيس إرسالية التبشير في البحرين بمؤازرة زملاء له وتشجيعهم. في هذا الكتاب جمعت «تقارير ومباحث تاريخية واجتماعية كتبها المبشرون عن حال المسلمين القاطنين في مناطقهم التبشيرية، وتتلو هذه التقارير خلاصة من أعمال المبشرين التي قاموا بها في الأصقاع المختلفة وما نتج عنها من انتشار الدين المسيحي» ص 77.

ضم هذا الكتاب مقدمة ألحَّ فيها كاتبوها على ضرورة تنصير المسلمين الذين أهمل المبشرون أمرهم، وأشاروا إلى الفكرة التي تبناها إمبراطور أهم إمبراطورية أوروبية في خطاب ألقاه على بعض المبشرين «كانت تشف عن الحكم على الإسلام من الوجهة الخلقية عامة والدينية خاصة». وفحوى هذه الفكرة «أنه لم يسبق وجود عقيدة مبنية على التوحيد أعظم من عقيدة الدين الإسلامي، الذي اقتحم قارتي آسيا وأفريقيا الواسعتين، وبث في مائتي مليون من البشر عقائده وشرائعه وتقاليده، وأحكم عروة ارتباطهم باللغة العربية فأصبحوا. . . كسلسلة جبال تناطح السحاب وتطاول السماء، مستنيرة ذرواتها

بنور التوحيد، ومسترسلة سفوحها في مهاوي تعدد الزوجات وانحطاط المرأة». ص 78.

في ضوء هذه الفكرة قرر ناشرو الكتاب «أن الكنيسة المسيحية ارتكبت خطأ كبيراً بتركها المسلمين وشأنهم، إذ ظهر لها أن أهمية الإسلام في الدرجة الثانية بالنسبة إلى ثمانمائة مليون وثني، رأت أن تشتغل بهم «وأنها بذلك» لم تعرف عظمة الإسلام وحقيقة قوته وسرعة نموه إلا منذ ثلاثين سنة فقط» ص 78 ـ 79. وضمت هذه المقدمة ببعض التنبيهات والنصائح للمبشرين تركزت في مجملها على كيفية التعامل مع المسلمين.

أما الفصل الأول من كتاب (العالم الإسلامي اليوم) فقد تحدث عن الإسلام في مصر، وتضمن ملخصاً لأعمال المبشرين البروتستانت في هذا القطر العربي، والوسائل التي يتدرعون بها، والنتيجة التي توصلوا إليها، وأهم معاهد التبشير فيه وهو الذي أسسته جمعية اتحاد مبشري أمريكا الشمالية سنة 1854، وما استطاعوا أن يتحككوا بواسطته بالمسلمين، وهو مؤلفاتهم ومدارسهم. فقد نشروا منذ 35 سنة بعضها ووزعوا بعضها الآخر، إلى جانب ما وضعوه من مؤلفات في الرد على الذين طعنوا في النصرانية، وما أقاموه من محاضرات عامة «مرتين في كل أسبوع للموازنة والمناظرة بين الإسلام والنصرانية يحضرها عدد عظيم من المسلمين ويسمح لهم أن يتكلموا» ص 81.

ويكشف هذا الفصل عن بعض الحقائق المقرونة بلغة الأرقام حيث يذكر أنه «في مدارس المبشرين في القطر المصري 3000 طالب مسلم، وخمس هؤلاء من البنات المسلمات».

كما يكشف عن محصلة المجهودات التي بذلت منذ بداية التبشير إلى سنة 1906، التي عقد فيها مؤتمر القاهرة وهي «أنه تنصر مائة وخمسون مسلماً، وأهم ما وقع من ذلك سنة 1903، وسنة 1904 فقد تنصر في الأولى 14 شخصاً وفي الثانية 12» ص 82 ثم عرض هذا الفصل ما تأسس في مصر من معاهد علمية للتبشير في السنوات 1882 و1892 و1898، وأشار إلى أهم وظائفها الذي كان تنصير المسلمين عن طريق فتح فروع لها ومدارس لتعليم

الإنجيل بوجه خاص. وكانت محصلة هذه المعاهد ونتائج مساعي مبشريها والعاملين بها هي تنصير قليل من الشبان والفتيات على الرغم من الوسائل المتعددة والمتنوعة، والجهود المكثفة لبث مبادىء النصرانية بين المسلمين!!.
وينتهي الحديث في هذا الفصل عن نشاطات إرساليات التبشير في مصر بالاعتراف بأن هذه الإرساليات تواجه عقبة وحيدة جعلتها عاجزة تماماً عن إزالة «الضرر الذي يحفُّها من مقاطعة المسلمين للمتنصرين وعدم إصغائهم لهم» ص 84.

أما الفصل التالي فقد تناول الإسلام في الهند، وبخاصة «عن حالة التبشير في شمال الهند وعن انتشار الإسلام ووسائط نشره، وأشار إلى دراويش جمعية (انجمن إسلام)، وذكر التقدم الفكري والاجتماعي الذي حدث في هذه الجهات، وأن الإسلام عرقل سير هذه الميول» ص 85. كما أشار إلى تاريخ التبشير في الهند الذي ابتدأ منذ مائة سنة في لاهور، وذلك بفتح «باب الجدال في مسائل التوحيد والتثليث وألوهية المسيح، وصحة الكتب المقدسة فتسبب عن ذلك قيام (أحمد بن زين العابدين) وتأليفه كتاب (الأنوار الإلهية في دحض خطا المسيحية)» ص 85. كما اتخذ التبشير صوراً متعددة مثل التبشير بالإنجيل بترجمته إلى الفارسية والأوردية، وترجمة بعض الكتب من الفارسية إلى الأوردية، التي أثارت محاولات شديدة مع علماء الإسلام في بعض المدن الهندية، بقصد زلزلة «إيمان كثير من المسلمين، وإن يكن الذين تنصروا منهم قليلاً عددهم» ص 86.

ويذكر هذا الفصل أنه «وفي شمال الهند الآن ما لا يقل عن 12 جمعية تبشيرية بين إنجليزية وأمريكية وأسترالية، وكلها ترمي إلى غاية واحدة» وهي تنصير المسلمين. لقد اجتهدت هذه الجمعيات في تحقيق هذه الغاية منذ أن وطئت البلاد وكانت النتيجة - كما ترصدها تقارير الإرساليات - «إن من المسلمين المتنصرين من وصل إلى درجة المبشر... أما عدد المسلمين المتنصرين فلا تمكن معرفته من الاعتماد على الإحصائيات، ولكن عثرنا في تقارير سنة 1904 على أسماء إسلامية صار أصحابها قسيسين مبشرين. وعدد

المبشرين الذين من هذا القبيل 194. ويرى القارىء أسماء إسلامية في قوائم أعضاء اللجان الدينية في (شاور) وغيرها» ص 88.

واضح أن حقيقة الأرقام مشكوك فيها ذلك أن الغرب الحريص على الإحصائيات والتوثيق والتدوين لم يتمكن هنا من معرفة الرقم الصحيح والدقيق لعدد المسلمين المتنصرين، وتعترف التقارير بأن الاعتماد على الإحصائيات لا يجدي!! وأن القارىء من قوائم أعضاء اللجان الدينية يرى أسماء إسلامية ويعجز عن إحصائها!!.

على أي حال، إن الحديث في هذا الفصل عن واقع حال الإرساليات التبشيرية في الهند ينتهي إلى القول بأن ثمرة التبشير في أواسط الهند «أضعف بكثير من ثمرة التبشير في شمال الهند على الرَّغم من اجتهاد جمعية (تبشير الكنيسة) التي في (مدراس وحيدر آباد) على الرَّغم من تفاني إرسالية (زنانة) التبشيرية التابعة للكنيسة الإنجليزية. وكل المتنصرين في أواسط الهند عدد قليل في جهتين أو ثلاث. وفوق ذلك فإنه يكتب في هذه الجهات انتقال النصارى إلى الإسلام لأسباب مالية ومصالح شخصية، وجمعية (أنجمن إسلام) تنجح دائماً بما لها من النشاط في حمل عدد كبير من الهندوس والمسيحيين على اعتناق الإسلام» ص 88 ـ 89.

يلاحظ في الفقرة السابقة خيبة الأمل والنتائج الوخيمة لنشاطات التبشير في أواسط الهند على الرغم من اجتهاد الجمعيات، وتفاني الإرساليات، وأن المتنصرين عدد قليل في جهتين أو ثلاث!! وفي المقابل كثرة انتقال النصارى إلى الإسلام واعتناق عدد كبير من الهندوس والمسيحيين للدين الإسلامي بفضل نجاح جمعية إسلامية واحدة فقط!!.

كما يلاحظ أن انتقال النصارى إلى الإسلام ـ في نظر تقارير الإرساليات ـ كان لأسباب مالية ومصالح شخصية، وليس نتيجة إقناع واقتناع بعقيدة هذا الدين وسماحته، في حين أن تنصير المسلمين هو رضوخ للحقيقة وموافقة وتسليم بمبادىء النصرانية!! وأن دراويش جمعية (أنجمن إسلام) قد نجحوا في حمل عدد كبير من الهندوس والمسيحيين على اعتناق الإسلام، بسبب

نشاطهم الذي لم توضح التقارير وسائله، وهي بالطبع ليست الوسائل التي تستخدمها الإرساليات التبشيرية، مثل فتح المدارس وإنشاء المستشفيات، وملاجىء للأيتام، وتأسيس معاهد التبشير، وزيارة المبشرات للنساء في البيوت!!.

أما الفصل الثالث فيتناول (الإسلام في بلاد الترك العثمانية) مستعرضاً تقرير القسيس (أناتوليكوس)، الذي لخص فيه أعمال وحركة التبشير في بلاد الترك العثمانية، مشيراً على، وجه الخصوص، إلى «أن الكتاب المقدس راجت نسخ ترجمته التركية رواجاً حسناً» ص 90. كما أشار التقرير إلى أن هناك عقبات تقف في طريق التبشير في سوريا وفلسطين، وقد أرجع بعضها إلى الحكومة، والبعض الآخر إلى حالة هذه البلاد الدينية، حيث تعج بالمذاهب المختلفة، وأن الدين فيهما مرتبط بالسياسة. ثم عدد أهم الوسائل التي كان يستخدمها المبشرون لتذليل تلك العقبات وقد تمثلت في الآتي:

(1) توزيع نسخ الكتاب المقدس.

(2) التبشير في مستشفيات المبشرين ومستوصفاتهم.

(3) فتح المدارس والكليات وقبول أبناء المسلمين.

(4) زيارة المبشرات لنساء المسلمين في المنازل.

(5) توزيع الكتب والمؤلفات التبشيرية مجاناً.

وعلى الرغم من تعدد هذه الوسائل التي كان المبشرون يستخدمونها وتنوعها بهدف التبشير بين المسلمين وتنصيرهم، فإن خاتمة التقرير كانت صريحة في رصد خيبة الأمل وإنّ السؤال عن نتائج مجهودات مبشري المسلمين بالنصرانية في سوريا وفلسطين لا يجد «جواباً غير القول بأن الله وحده هو المطلع على مستقبل أعمالنا بين المسلمين وعلى نتائجها»، وإنّ تصفح الإحصائيات تبين «أن عدد المسلمين الذين تنصروا وتعمدوا هو عدد غير سار وغير مرضٍ، إلا أن هذا العدد مهما يكن قليلاً بذاته فإن أهميته أعظم مما يتصور المتصورون» ص 93.

ثم انتقل الحديث إلى التبشير في الجزيرة العربية والإشارة إلى تقرير القسيس يانغ الذي أدرك أهمية قول المبشر (وليم جيفورد بالكلراف) وفحواه أنه «متى توارى القرآن ومدينة مكة عن بلاد العرب، يمكننا حينئذ أن نرى العربي يتدرج في سبيل الحضارة التي لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه» ص 94.

ثم أشار الحديث إلى كتاب (مهد الإسلام) الذي ألفه القسيس (زويمر) رئيس إرسالية التبشير في البحرين، والذي أتى فيه على ذكر إرساليات التبشير في جزيرة العرب مثل إرسالية التبشير العربية التي تأسست سنة 1889 م وهي تابعة لكنيسة الإصلاح الأمريكية، وقد انتشرت في البصرة والبحرين، ولها في البحرين، خمسة مبشرين، منهم طبيبان وامرأتان، ولها في البصرة أربعة مبشرين أحدهم طبيب، وفي (الشيخ عثمان)(*) إرسالية تبشير دانماركية كان سلطان (مكلا)(*) طردها من بلاده، وتوجد في الجزيرة إرسالية أخرى تمدها جمعياتها بالمال والإعانات» ص 95 ـ 96. وقد ذكر القسيس (زويمر) في مؤلفه السالف ذكره النفقات الجسيمة التي تتكبدها إرساليات التبشير في جزيرة العرب والمرتبات العالية للمبشرين والموظفين وبائعي الكتب التي تساوي ثلاثة أضعاف مرتبات أمثالهم في الهند.

ومحصلة كل هذا كما يوضح القسيس (زويمر) لم تتجاوز القول بأن «المبشرون في بلاد العرب اتخذوا لهم مراكز تمهد لهم سبيل التوغل في داخل الجزيرة» وأنّ المرضى من سكان هذه البلاد «يشدون الرحال من أصقاع بعيدة إلى مستشفيات المبشرين في الموصل وبغداد والبصرة والبحرين والشيخ عثمان وعدن» وأنّ «التعليم المدرسي والتربية الأخلاقية اللذين يعنى بهما المبشرون قد أسفرا عن نتائج جمة وأثمرا ثمرات نافعة في الأطفال والمراهقين على السواء»!! ص 96 ـ 97.

بل إن تقييم نتائج أعمال المبشرين في بلاد العرب التي وصفت بأنها أعمال خيرية، جاء على نحو يؤكد خيبة المسعى. حيث يقول هذا التقييم:

(*) الشيخ عثمان اسم مكان في جوار عدن. والمكلا ثغر في حضرموت شرقي عدن.

«إن من المتعذر تعيين نتائج هذه الأعمال الخيرية، إلا أن ما يدعو إلى الاغتباط والسرور، أننا اقتطفنا ثمرات أعمالنا في كل منطقة من مناطق التبشير» ص 98، وقد تمثلت هذه الثمرات في الاهتمام الحقيقي بالتعاليم النصرانية وبيع ألوف من نسخ الكتاب المقدس، وكميات وفيرة من الكتب والكراسات والمجلات، وزيادة عدد المترددين من المرضى على مستشفيات المبشرين. أما عن تنصير المسلمين في مناطق التبشير وعددهم، فلا شيء يذكر، ولا أرقام رصدت، كما كان الأمر في تقارير أخرى.

وتتحدث بقية صفحات كتاب القسيس (زويمر) عن التبشير في فارس (إيران) من خلال تقرير وصف بأنه «لا يختلف عن التقارير المتعلقة بتبشير البلاد العثمانية من حيث قلة مادته» وعلى الرغم من الجهد الذي بذلته إرساليات التبشير في بلاد فارس التي صارت أبوابها ـ كما يقول التقرير ـ مفتوحة للمبشرين بالإنجيل أكثر من غيرها، إلا أن «عدد المتنصرين لا يزال قليلاً» وإن كابر كاتب هذا التقرير في قوله بأن هناك «جمعيات صغيرة مسيحية (منتشرة في كل مكان وصل إليه المبشرون) اندمج فيها المتنصرون الفارسيون من نساء ورجال» وأن «عدداً عظيماً من المسلمين ينتمي إلى النصرانية سرا» ص 100..

أما عن الوسائل التي استخدمها المبشرون في بلاد فارس فلم تخرج عن دائرة الإرساليات الطبية من نساء ورجال، ورحلات المبشرين إلى الدواخل، والأعمال النسائية بالاحتكاك بالمسلمات، والدخول مع المسلمين في مناقشات دينية، ونشر الإنجيل، وسائر كتب التبشير باللغة الفارسية، والاعتناء بتعليم الذين تنصروا في المدارس التبشيرية خاصة في طهران وتبريز.

أما عن تاريخ التبشير في صومترا فقد تضمنه تقرير القسيس الألماني (سيمون) الذي أشار إلى عدد من الجمعيات التبشيرية منها جمعية المبشرين الألمانية التي تأسست سنة 1871، ولجنة تبشير جاوا التي تكونت سنة 1860. ويعد تقرير هذا القسيس عن نتائج تبشير المسلمين فإن أكثر التقارير التي سبق عرضها مبالغة في بيان أعمال المبشرين المقرون بلغة الأرقام، فقد ذكر أن

فروع جمعية نيس الألمانية الأربعة، الخاصة بتبشير المسلمين وحدهم، «قد تمكنت من تنصير 6000 مسلم ولديها الآن 1150 مسلماً في دور التجربة» ص 103، وأن «ميل المسلمين إلى النصرانية قد ظهر جلياً وقوي تياره، واتفق أنه في بعض الأوقات يتنصر العريس وقرينته المسلمة في وقت واحد»!! ص 104. كما أشار التقرير إلى الوسائل التي تقرب بها المبشرون إلى المسلمين وهي المدارس والإرساليات الطبية التي يصفها صاحب التقرير بأنها «مثل الشوك في أجسام زعماء المسلمين».

أما عن التبشير في جزيرة جاوا، فقد تركز في ذكر عدد المبشرين بها الذي بلغ «46 مبشراً و150 مساعداً لهم، و20 من مجموع هؤلاء اختصوا بتبشير المسلمين دون غيرهم، وفي الإحصائيات أن عدد المسلمين المتنصرين بلغ 1800 شخص» ص 105.

بهذا التقرير ختم التلخيص لما جاء في كتاب (العالم الإسلامي اليوم) الذي نشره القسيس (زويمر) وبعض زملائه، والذي يعد من الكتب المبكرة التي تناولت إرساليات التبشير بين المسلمين، ونتائج أعمال المبشرين في بعض البلاد الإسلامية، قدمت هذه النتائج من خلال تقارير وبحوث تفاوتت في درجات موضوعيتها وصحة معلوماتها، وكشفت عن تعصبها الديني البغيض الذي دفعها إلى طرح أرقام وأعداد لا يقبلها رجل الشارع، بَلْهَ الحصيف.

أما الصفحات (106 ـ 130) فقد تناولت الحديث عن مؤتمر ادنبرج الذي عقد في شهر سبتمبر 1910 «وكان للمسائل الإسلامية حظ كبير من مداولات أعضائه، بل إن لجنتين من أهم لجانه تفرغت إلى البحث في أمر الإسلام والمسلمين، وقد نشرت أعمال هذا المؤتمر ومناقشاته في تسعة مجلدات» ص 106.

ويذكر الأستاذ الخطيب واليافي أنهما لم يتمكنا من الحصول على هذه المجلدات، ولكنهما عثرا على مجلدات ثلاثة، تكلمت عن هذا المؤتمر، هي مجلة الشرق المسيحي الألمانية، التي تصدرها جمعية التبشير الشرقية الألمانية منذ سنة 1910، ومجلة العالم الإسلامي الإنجليزية المعروفة، ومجلة إرساليات

التبشير البروتستانتية التي تصدرها جمعية التبشير في مدينة بال في سويسرا.

بالنسبة للمجلة الأولى، استعرض المترجمان مقالين، الأول بعنوان (الشرق المسيحي وإرساليات تبشير المسلمين)، أوضح فيه كاتبه أن أعمال التبشير قد ازدادت أهمية بين مسلمي البلغار، وبخاصة فيه عقب تأسيس المدرسة الدينية الإسلامية ونتيجة لنشاط القسيس (افتارنيان) وأعماله التي استهدفت مقاومة الإسلام. وهذا يبرهن - في نظر المجلة - «على أنه أزف الوقت الذي يزعزع فيه الإسلام من أركانه وينشر الإنجيل بين الشعوب الإسلامية» ص 108.

أما المقال الثاني فقد كان بعنوان (دخول التبشير العام في طور جديد) أبان فيه كاتبه عن ارتقاء وتطور في أعمال المبشرين واستخدم لغة الأرقام حيث أشار إلى عدد المندوبين الذين حضروا مؤتمر أدنبرج وهم 1200 مندوب بينهم 502 من الإنكليز، و505 من الأمريكان، و98 من الألمان والباقون يتكلمون لغات مختلفة. كما قدم صاحب المقال إحصائيات عما أنفقته في السنة إرساليات التبشير الإنكليزية والإيرانية، وجمعيات التبشير الأوسترالية والإفريقية والآسيوية والهندية وجمعيات التبشير البروتستانتية في باقي القارة الأوروبية وهو 3 ملايين جنيه، وإحصائيات أخرى عن عدد جيش المبشرين البالغ 98,388 مبشراً، تعضدهم لجان يبلغ عدد أعضائها 5 ملايين ونصف المليون. فضلاً عن تقديمه إحصائيات عن عدد النساء والرجال الوطنيين وغير الوطنيين من موزعي التوراة، الذين يشتركون في التبشير والوعظ، وعدد المعاهد الكنسية، وعدد إرساليات التبشير العامة التي في الدرجة الثانية، وعدد الأساتذة والتلاميذ الذين هم تحت إشراف المبشرين، وعدد المدارس الدينية التي تقوم بتعليم لاهوت النصرانية وتخريج المعلمين والمبشرين فيها، وعدد المدارس الثانوية والابتدائية التي تهيمن عليها مقروناً بعدد تلاميذها، وعدد مدارس الأطفال التي يديرها المبشرون مقروناً بعدد تلاميذها، وعدد مدارس رياض الأطفال التي يديرها المبشرون مقروناً أيضاً بعدد الأطفال الذين يرتادون هذه المدارس، وعدد المستشفيات التي أسستها الإرساليات، وعدد الصيدليات

وزبائنها وما لديها من مجالس طبية وجمعيات للممرضات، وعدد ملاجىء الأيتام وملاجىء البرص من الكبار والأطفال، وعدد مدارس العميان ومعاهد الإسعاف ومستوصفات مرضى الأفيون وملاجىء الأرامل.

ويذكر صاحب المقال أرقاماً مأصولة خيالية رصدت في سنة 1902 ـ أي قبل انعقاد مؤتمر أدنبرج بثماني سنوات ـ بقصد لفت الانتباه نحو الجانب الإنساني في أعمال الإرساليات والمبشرين، وتوضيح إنسانية أهداف التبشير بوجه عام.

ثم يقدم في خاتمة المقال، مقارنة بين إحصائيات عام 1902، وبين ما وصل إليه إحصاء سنة 1910، ليقف القارىء من خلال ذلك على أن هناك ارتقاء باهراً في مجال التبشير (ص 112). بعد ذلك يستعرض المترجمان ما جاء في مجلة (العالم الإسلامي) الإنكليزية التي يتولى إدارتها القسيس زويمر. وهو جملة من الأقوال ضمتها مقالة المستر تشارلز وطسون بعنوان (العالم الإسلامي) أكد فيها اهتمام مؤتمر أدنبرج بالمسائل الإسلامية، موضحاً أن المؤتمر تألف من ثماني لجان، وأن اللجنة الأولى منها اختصت بالتوسع في بحث المسائل الإسلامية من الوجهة الخارجية وأن مهمة اللجنة الرابعة هي إيجاد أرضية مشتركة بين المبشرين في أعمالهم، واختيار خطة «الهجوم أو الغارة» على العالم الإسلامي. وقد أعدت هذه اللجنة تقريراً يتضمن إحصاء بعدد المسلمين، ومستوى ارتقائهم في كل من جزائر ماليزيا والهند الهولندية، إذ لوحظ أن عدد المسلمين يزداد فيهما يوماً بعد يوم، بقدر ما ينقص من عدد الوثنيين، في حين أن فروع اللجنة أوضحت في تقاريرها عن حال الإسلام في الشرق الأدنى وآسيا الوسطى: «إن المبشرين تعذر عليهم الخوض في المسألة الإسلامية»، أما عن حالة الإسلام في أفريقية فإن تقرير اللجنة يؤكد «إن الموقف فيها صار حرجاً، لسرعة تقدم الإسلام من مركزه الواسع في الشمال ومعاقله التي في السواحل إلى الجنوب والغرب الإفريقي» ص117. ويتحدث المقال عن أعمال اللجان الثمان، التي منها ما استهدف المسائل الإسلامية مباشرة، والبحث في الإسلام بصراحة، وفيها ما تناول المجهودات التي يبذلها

المبشرون لتنصير المسلمين، والوسائل المختلفة التي تمكنهم من تحقيق أهداف التبشير، وعلاقة إرسالية التبشير بالإسلام.

بعد ذلك استعرض المترجمان أقوال المجلة السويسرية من خلال عدة مقالات كتبها المستشرق الأستاذ (شلاتار) صاحب التقرير المقدم إلى مؤتمر أدنبرج، تركزت جميعها في المناداة بضرورة إعداد الوسائل الكفيلة بتوحيد أعمال التبشير بين الإرساليات، التي تسعى لنشر النصرانية، وضرورة تضافر المبشرين وتعاونهم «لتكون ثمرات مجهوداتهم، وهم متوحدون، أربعة أمثالها وهم متفرقون» ص 123. ولتوضيح هذه الفكرة استشهد كاتب المقالات بحوادث تبرز نجاح المبشرين في أعمال مشتركة في مناطق مختلفة من العالم، مشيراً إلى «ما لهذا التضامن والاشتراك من المحاسن والتأثير في جمع الكلمة» ص 124.

وأخيراً تلخص خاتمة هذا الفصل نتائج مؤتمر أدنبرج التي تركزت في تأليف «لجنة لمواصلة الأعمال التي بدأ بها، وعمل لها فروع كثيرة، بعضها للإحصائيات، وبعضها للنشر والمطبوعات، والبعض للتربية والتعليم، وآخر لحسم المشاكل بين المبشرين وواحد لدرس العقبات التي تحول دون نشر التبشير بين المسلمين» ص 128 ـ 129. أما الصفحات (131 ـ 140) فقد تحدثت عن «المؤتمر الاستعماري الألماني» من خلال المقالة التي نشرتها المجلة السويسرية ـ بوصفها ذات شأن ـ عن موقف الإرساليات التبشيرية في هذا المؤتمر، التي كتبت بقلم (م. ك. أكسنفلد) صاحب التقرير عن الفرع المختص بالإسلام في المؤتمر، وهو أيضاً سكرتير جمعية التبشير في برلين. والمقالة في مجملها استعراض لانطباعات صاحبها عن المؤتمر الاستعماري الذي امتاز في نظر كاتبها ـ «بميزتين: الأولى أنه بحث في الشؤون الصناعية والاقتصادية، والثانية إجماعه على وجوب ضم المقاصد السياسية والاقتصادية إلى الأعمال الأخلاقية والدينية في سياسة الاستعمار الألماني» ص 133 ـ 134. بمعنى آخر أن المؤتمر الاستعماري الألماني أكد على «أن نمو ثروة الاستعمار متوقف على أهمية الرجال الذين يذهبون إلى المستعمرات، وأهم وسيلة

للحصول على الأمنية، إدخال الدين المسيحي إلى هذه المستعمرات»!! ص 134.

كما أبانت المقالة أن أعضاء هذا المؤتمر بحثوا في شؤون تتعلق بالتبشير، وأن المبشرين اشتركوا في المداولات، عندما أخذ المؤتمر يبحث في أعمال فرعه الرابع، المخصص للنظر في المسألة الإسلامية!! حيث أفاضوا «وتوسعوا في القول حتى خيل للجميع أن المؤتمر الاستعماري تحول إلى مؤتمر تبشير» ص 134 ـ 135. وهل ثمة اختلاف في الأهداف والوسائل!!.

ولعل أهم ما في هذه المقالة إشارتها إلى ذلك الاختلاف الذي حدث بين المبشرين، وأعضاء المؤتمر الاستعماري، في وجهة النظر حول الإسلام، فالطرف الأول لفت الأنظار إلى الخطر الإسلامي في المستعمرات الألمانية بأفريقية، وأبان الطرف الثاني حقيقة علاقة الحكومة، وإرساليات التبشير بالسياسة الإسلامية، مشيراً إلى الخطر الإسلامي الذي صار أمراً معروفاً عند الجميع، مطالباً بضرورة قيام الحكومة «بتربية الوطنيين المسلمين في المدارس العلمانية، ما دام هؤلاء المسلمون ينفرون من المدارس المسيحية» ص 136.

ثم أوردت المقالة ما جاء في قرار المؤتمر الاستعماري من توصيات تتعلق بالإسلام والمسلمين، حيث ينصح الحكومة الألمانية بزيادة الإشراف والمراقبة على أدوار حركة اتقاء الإسلام، الذي يتهدد نمو المستعمرات الألمانية بخطر عظيم، «ويشير على الذين في أيديهم زمام المستعمرات أن يقاوموا كل عمل من شأنه توسيع نطاق الإسلام!!... وأن الخطر الإسلامي يدعو إلى ضرورة انتباه المسيحية الألمانية لاتخاذ التدابير ـ من غير تسويف ـ في كل الأرجاء التي لم يصل إليها الإسلام بعد»!! ص 137 ـ 138.

واختتمت المقالة بالإشارة إلى أن مجلة العالم الإسلامي الإنكليزية نشرت بعض الفقرات، من خطاب الأستاذ (باكر)، الذي ألقاه في المؤتمر الاستعماري الألماني، وخاصة التي تطالب الحكومة الألمانية بانتهاج سياسة موطدة الأركان في معاملة مسلمي مستعمراتها. أما الصفحات (141 ـ 207) فقد استعرضت ما تناوله مؤتمر لكنو بالهند الذي عقد عام 1911 م، وذلك من

خلال مقدمة المجلة الفرنسية السابق ذكرها التي أشارت إلى أن مبشري البلاد الإسلامية من البروتستان قد عقدوا مؤتمرهم الثاني العام في مدينة لكنو يوم 21 يناير سنة 1911 م أي بعد خمسة سنوات من انعقاد مؤتمرهم الأول بالقاهرة الذي سبق الحديث عنه.

وقد وضحت المجلة في بداية حديثها عن هذا المؤتمر أن المشتركين فيه أبدوا ارتياحهم لما ناقشه مؤتمر أدنبرج بخصوص مقاومة الإسلام!! ودراسته لوسائل مناضلته من كل الأوجه، ورأوا في ذلك نجاحهم. ثم استعرضت برنامج مؤتمر لكنو والترتيبات التي اتخذت بشأن انعقاد جلساته التي امتدت لمدة أسبوع - في باحة إحدى المدارس البروتستانتية الخاصة بالبنات، غطت جدرانها «بالخرائط والإحصائيات التي يتبيَّن منها مبلغ اتساع نطاق الإسلام وارتقائه وتقدمه في الأيام الأخيرة» ص 143.

وبينت المجلة أنه قد اشترك في هذا المؤتمر 168 مندوباً و 113 مدعواً من 54 جمعية تبشيرية، على رأسهم القسيس (زويمر) الذي كان رئيس المؤتمر ومديره الروحي، إلى جانب بعض الشخصيات العلمية والمتنصرين!! في حين «منع الصحفيون الإنكليز والأمريكان عن حضور جلسات المؤتمر، ولم ترسل لهم مذكرته إلا بعد أن عنيت لجنة القرارات بتنقيحها» ص 144 - 145.

اشتمل برنامج مؤتمر لكنو على ثلاثة أمور:

(1) درس الحالة الحاضرة.

(2) استنهاض الهمم لتوسيع نطاق تعليم المبشرين والتعليم النسائي.

(3) إعداد القوات اللازمة ورفع شأنها.

أما البرنامج الذي عرض على المؤتمرين فقد تكوَّن من المواد التالية:

(1) النظر في حركة الجامعة الإسلامية ومقاصدها وطرقها والتأليف بينها وبين تنصير المسلمين.

(2) النظر في الانقلابات السياسية في العالم الإسلامي وعلاقاتها بالإسلام ومركز المبشرين.

(3) موقف الحكومات إزاء إرساليات تبشير المسلمين.

(4) الإسلام ووسائل منع اتساع نطاقه بين الشعوب الوثنية.

(5) تربية المبشرين على ممارسة تبشير المسلمين والمزايا النفسية اللازمة لذلك، والبحث في الدروس الإعدادية، ودروس التبشير، وتأليف الكتب للمبشرين والقراء المسلمين.

(6) حركات الإصلاح الديني والاجتماعي.

(7) الارتقاء الاجتماعي والنفسي بين النساء المسلمات.

(8) الأعمال النسائية.

(9) القرارات العملية وتقدير اللجان المالية للمطبوعات والمنشورات.

افتتح القسيس زويمر مؤتمر لكنو بخطبة تكلم فيها على المسائل الإسلامية التي تناقش فيها الأعضاء، وقد قسمها إلى أربعة أقسام هي:

(1) الإحصاءات الإسلامية التي تناولت عدد سكان المسلمين ونسبة زيادتهم السنوية في العالم.

(2) الإنقلابات السياسية التي حدثت في العالم الإسلامي، وقد شكر الله على حدوث هذه الإنقلابات في غرب آسيا وأفريقية.

(3) الانقلابات الاجتماعية والفكرية المتمثلة في «ثلاثة نهضات إصلاحية الأولى إصلاح الطرق الصوفية، الثانية تقريب الأفكار من الجامعة الإسلامية، الثالثة إفراغ العقائد والتقاليد القديمة في قالب معقول» ص 154.

(4) الخطة التي اتبعتها كنائس أوروبا وأمريكا بعد مؤتمر القاهرة، متمثلة في الكتابات التي نشرتها الجرائد، والتي أبانت عما يجب أن يعمله المبشرون في العالم الإسلامي، لعل من أهمه تصنيف الكتب الكثيرة التي تبحث في المعضلة الإسلامية من كل أوجهها.

لقد تحدث القسيس زويمر عن كل من هذه الأقسام باستفاضة مع توضيحات المتحدث على لغة الأرقام وتقديم الأمثلة الحية.

وتحت عنوان (التنظيم المادي لإرساليات التبشير) تناولت الصفحات 205 ـ 244 ـ جوانب هذا التنظيم الذي جاء مقروناً بأرقام الإيرادات، والمبالغ

الهامة التي ترد عليها وتصرفها في سبيل التبشير، والاكتتابات التي تأتيها من البلاد الأجنبية، والمبالغ التي يجمعها المبشرون أنفسهم، والفروع العديدة لجمع النقود، وهي لا تقع تحت الحصر (ص 206)، والنفقات التي تتكبدها في سبيل إدارة أمورها، وتحصيل تلك الاكتتابات والإيرادات، وللمبشرين الموجودين في غير البلاد الإسلامية، والتحكك بالإسلام كل سنة. وعادة ما كان ينتهي تقدير الجمعيات على الرغم من ذلك التنظيم المادي لإرساليات التبشير، بالقول: «إن أعمال التبشير في البلاد الإسلامية ما زالت صعبة وعرضة للنفقات الجسيمة» ص 207.

أو قولها: «ويتفوق المسلمون في أكثر الأقاليم على إرساليات التبشير في المال والنفوذ» ص 209.

وانصب الحديث في صفحات هذا الفصل على جمعية التبشير الكنسية الإنكليزية بوصفها أهم جمعية بروتستانتية. فقد مضى على تأسيسها 110 سنين ويدير أعمالها 154 أسقفاً وبلغت إيراداتها سنة 1410 عشرة ملايين من الفرنكات، واتسع نطاق أعمالها التبشيرية في فارس ومصر وشمال نيجيريا وجنوبها والسودان وفي أفريقية الشرقية وأواسطها وغربها.

ولخصت الصفحات 245 ـ 256 (مقاصد المبشرين وآمالهم في المستقبل) وقد تمثلت في إعداد المعدات لتوسع دائرة أعمال إرساليات التبشير «ريثما تشن الغارة على الأراضي الإسلامية المقفلة في وجهها، أو تتحفز لمنازعة الإسلام على البلاد التي ترسخت قدمه فيها» ص 245.

وفي هذا السياق ظهر في عالم المطبوعات مؤلفان يتعلقان بالغارات التبشيرية في المستقبل. . . أحدهما للقسيس زويمر، الذي يوجه مؤلَّفَه إلى الطلبة ويذكر لهم الأقاليم الخالية من المبشرين، والآخر بقلم المستر (جوردنر) السكرتير العام لجمعية الطلبة المسيحيين، بخصوص الأعمال التبشيرية في أفريقية الجنوبية» ص 246.

والكتابان استصراخ «بالمبشرين أن يسرعوا بأعمالهم ويبذلوا قصارى جهدهم. . . إذا كانوا لا يودون أن ينتشر الإسلام. . . وترسخ أقدامه» ص

254، ودعوة «للم شعث إرساليات التبشير وجعلها كتلة واحدة أمام البحر الإسلامي الطامي» ص 255.

أما الصفحات 257 ـ 286 فقد ضمت أربعة ملاحق:

الأول: نص افتتاحية العدد 6663 من جريدة (المؤيد) الصادر يوم الجمعة 9 جمادى الأول 1320 هـ/ 26 ابريل 1912 م بعنوان (نجوى إلى القراء) بمناسبة مقالات الغارة على العالم الإسلامي بقلم محب الدين الخطيب.

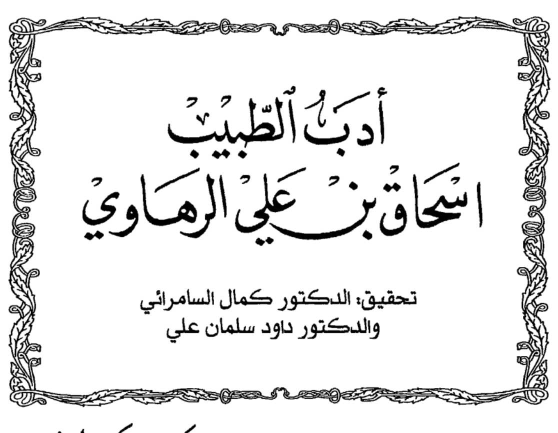
الثاني: نص افتتاحية العدد 6768 من (المؤيد) الصادر يوم الأربعاء 5/ رمضان 1330 هـ. وهو ترجمة مقالة انتقادية أنشأتها مجلة العالم الإسلامي الفرنسية بعنوان (حول الغارة على العالم الإسلامي).

الثالث: نص افتتاحية العدد 6770 من (المؤيد) بقلم محب الدين الخطيب بعنوان (جواب المؤيد على مقالة مجلة العالم الإسلامي).

الرابع: نص كلمة كاتب الشرق الأكبر الأمير شكيب أرسلان في أهمية هذا الكتاب.

ولعل خير ما نختتم به عرضنا لهذا الكتاب القيم نداء أمير البيان شكيب أرسلان الذي جاء في صيغة اقتراح بأن «يطبع منه ألوف من النسخ وعشرات ألوف، ويوزع على جميع العالم الإسلامي بدون استثناء ويقتنيه كل مسلم ذي حمية، ويقرأ منه الخطباء والمدرسون في الجوامع... ويجب أن يترجم هذا الكتاب إلى التركي والفارسي ولسان الأردو ولسان الملايو وجميع ألسنة الشعوب الإسلامية».

لقد مضى على طبعته الأولى (1350 هـ. ـ 1932) أكثر من ستين سنة وعلى طبعته الثانية (1387 هـ. 1967) أكثر من ربع قرن، وما أحوج هذا الجيل إليه والاطلاع عليه، وعالمه الإسلامي يتلقى الغارة تلو الأخرى، ويشهد الهجمات الشرسة من صليبية حاقدة.



أدب الطبيب

اسحاق بن علي الرهاوي

تحقيق: الدكتور كمال السامرائي
والدكتور داود سلمان علي

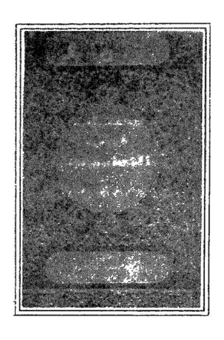
مراجعة: الدكتور عبدالكريم أبوشويرب

تمهيد:

في أيام خلافة المقتدر بالله الخليفة العباسي ببغداد، وبالتحديد في سنة 319 هـ. وصل إلى علمه أن رجلاً مريضاً قد مات نتيجة خطأ ارتكبه من كان يشرف على علاجه. فأصدر الخليفة أمراً إلى المحتسب أن يمنع كافة الأطباء من مزاولة المهنة إلاّ بعد أن يمتحنهم ويجيزهم سنان بن ثابت النطاسي المعروف في وقته.

وكتب الخليفة رقعة بخطه إلى المحتسب تنظم تعيين الأطباء وامتحانهم وإبعاد المنتحلين منهم. وهكذا قام سنان بامتحان ثمان مائة ونيف وستين طبيباً على جانبي مدينة بغداد.[1]

(1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، بيروت، 1965، ص/302.



ولهذه القصة دلالات كثيرة أهمها أنها توضح ما وصلت إليه بغداد من اكتظاظ في السكان المتطببين، وحاجة الناس إلى الطبيب والصيدلاني والمستشفيات. وكذلك تبين لنا التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية من حيث نظام المحتسب الذي يراقب سائر المهن والحرفيين ووضع نظام لامتحان الأطباء قبل بدئهم في مزاولة المهنة حتى لا يدخلها مشعوذ أو دجال أو متطفل على ميدان الطب.

وكتاب أدب الطبيب يدخل ضمن إطار تنظيم المهنة وتثقيف الأطباء حول آداب وصعوبات هذه المهنة، ويوضح الصفات التي يجب أن يتحلى بها الطبيب أمام وبين كل من يحيط به من مرضى وزوار وممرضين وغيرهم.

وصدور مثل هذا الكتاب يجسد محاولات بعض الأطباء العرب دراسة ونشر التراث الطبي العربي بغرض التعريف به وربط جذور الحاضر بالماضي وإظهار مآثر وإبداع الأوائل في هذا المضمار.

كان هذا العمل في السابق أمراً مقتصراً على مجهودات المستشرقين ونتيجة تنقيبهم وبحثهم الدقيق في مكتبات العالم المختلفة، واعتاد القارىء أن يجد مثل هذه الكتب صادرة عن ليبزغ وأكسفورد وفرانكفورت وغيرها.

ومنذ الصيحة التي أطلقها الطبيب المصري عبد المنعم التطاوي سنة 1924م الذي اكتشف وصف الدورة الدموية الصغرى في كتاب التشريح لابن النفيس بينما كان (التطاوي) يحضر للدراسات العليا بألمانيا، ومنذ ذلك الوقت بدأ اهتمام الأطباء العرب بهذا التراث بحثاً ودراسة وتنقيباً وربط معلومات الماضي بنظريات العلم الحديث.

والطبيبان اللذان قاما بتحقيق هذا المخطوط من الأطباء المعروفين في مجال الطب والبحث في التراث الطبي العربي حيث إن لهما العديد من الكتب والمقالات والمساهمات في الندوات العالمية التي تناقش هذا الموضوع.

يقدم المحقق أولاً في مقدمة الكتاب تعريفاً بكلمة أدب ويقول إنها تعني سلوك وأخلاق المهنة وإنّ هناك في التراث العربي العديد من المؤلفات حول ما يجب أن يكون عليه أرباب بعض المهن، ومن ذلك أدب القاضي وأدب الملوك وأدب النديم.. وغيرها مثل أدب الرحلات وأدب الجليس، وإن أول من ألف في أدب مهنة الطب والأخلاق التي يجب أن يتحلى بها الأطباء هو أبو الأطباء أبقراط (المتوفى سنة 377 ق.م). حيث إن له ثلاثة كتب حول هذا الموضوع هي: ناموس الطب وترتيب الطب وكتاب العهد، وهذا الأخير يتضمن قسم أبقراط اليمين التي يقسم بها خريجو الطب في بعض كليات الطب في العالم. وينصح أبقراط الطبيب أن يكون دمث الأخلاق، ليّن الطبع، سمته التواضع مع زملائه ومرضاه، وما يجب أن يكون عليه من قيافة لائقة ونظافة اليدين والثوب واللسان، وعدم وصف الأدوية الضارة أو القاتلة أو المجهضة للأم الحامل وأن لا يفشي أسرار المرضى ولا يطمع في أموالهم أو حلالهم.

ويورد المحقق نبذة حول حياة المؤلف: (إسحق بن علي الرهاوي) ويقول إن المؤرخ الوحيد الذي وثق حياة ومؤلفات المؤلف هو ابن أبي أصيبعة في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء. واسحق بن علي معاصر للطبيب يوحنا بن ماسويه (المتوفى سنة 243 هـ) وهذا يضع الرهاوي ضمن أطباء العرب في القرن الثالث الهجري ويذكر مجموعة مؤلفاته، وينسبه إلى مدينة الرها وهي حالياً مدينة أورفة قرب الحدود السورية العراقية التركية.

ويقول المؤلف في مقدمة الكتاب إنه لاحظ أن الأطباء في زمانه قد جهلوا أصول مهنة الطب وكثر بينهم منتحلوها وأغرتهم المادة والترف فانحرف بعضهم عن شرف ونزاهة المهنة واتخذوها مطية لكسب المال، والتقرب إلى ذوي الجاه والسلطان، وغشوا الدواء، ولعبوا بعقول العامة والبسطاء بطرق خداع مختلفة، فرأى أن يضع هذا الكتاب تنبيهاً وتوجيهاً لهم لردهم إلى ما يجب أن يعملوه لإصلاح حالهم وتصحيح معلوماتهم بالعلوم الطبية وطرق ممارستها.

واستهدف الرهاوي من وضع هذا الكتاب إضافة إلى تعليم أداب المهنة

إبراز شرفها وعظيم ما يستفاد منها في حالتي الصحة والمرض، وما ينبغي للطبيب أن يكون عليه من حيث صلته بربه وإيمانه وثقته بالله، وأن من يتحلى بذلك يبعده عن الدنايا والخداع وابتزاز أموال المرضى، ويتحاشى ما يفسد صناعته سواء كان ذلك من جانبه أم جانب المرضى.

كما أن بالكتاب توجيهات ونصائح للأطباء والصيادلة والممرضين والمرضى وأهلهم، وأيضاً لمن يقوم بزيارة المريض وآداب هذه الزيارة، وما ينبغي أن يتحلى به كل واحد مما سبق خلال معاملته مع المريض حتى يتم الشفاء بعون الله على أحسن حال.

والكتاب ينشر لأول مرة عن مخطوطة وحيدة فريدة مصورة عن مكتبة السليمية (وليس السليمانية) بمدينة أدرنة بتركيا، وتاريخ نسخها هو 748 هـ. ولقد سبق ترجمة ونشر هذه المخطوطة باللغة الإنجليزية سنة 1967م. أي قبل أن يتم تحقيقها ونشرها من قبل الباحثين العربيين (د. كمال السامرائي و د. داود سلمان علي 1992) بربع قرن. وهذا يؤكد أهمية هذه المخطوطة من حيث تاريخ وأداب مهنة الطب.

لم يشر بروكلمان أو سزكين إلى وجود أي مخطوطة أخرى في العالم هي أخت لها أو نقلت منها أو عنها. وهي تقع في 112 ورقة وتحتوي الصفحة على سبعة عشر سطراً. قسم المؤلف الكتاب إلى مقالتين واثنين وعشرين باباً سأتناول فيما يلي ملخصاً لبعض الأبواب المهمة منها.

الباب الأول:

في الأمانة والاعتقاد الذي ينبغي أن يكون الطبيب عليه والآداب التي يصلح بها نفسه وأخلاقه.

بعد بضعة أسطر كمدخل إلى هذا الباب يقدم لنا تعريفاً للطبيب فيقول: «إن الطبيب حاكم في النفوس والأجسام، ولا يشك أحد في أن النفوس والأبدان أشرف من الأموال، لذلك ينبغي للطبيب أن يأخذ نفسه بالأداب والعلوم النافعة له في صناعة الطب».

وحول أسس إيمان الطبيب وأصول معتقداته وثقته بالخالق تعالى يقول: «إن أول ما يلزم الطبيب اعتقاده صحة الأمانة، وأول الأمانة اعتقاده أن لكل مكوَّن مخلوق خالقاً مكوِّناً واحداً قادراً حكيماً فاعلاً لجميع المفعولات بقصد محي مميتٌ ممرضٌ مشفٍ. أنعم على الخلائق منذ ابتداء خلقهم بتعريفهم ما ينفعهم ليستعملوه، وكشف لهم عما يضرهم ليحذروه إذ كانوا بذلك جاهلين.

والأمانة الثانية: أن يعقد لله جل ذكره المحبة الصحيحة وينصرف إليه بجميع عقله ونفسه واختياره فإن منزله المحب اختياراً أشرف من منزلة الطائع له خوفاً واضطراراً.

والأمانة الثالثة: أن يعتقد أن لله رسلاً إلى خلقه هم أنبياؤه أرسلهم إلى خلقه بما يصلحهم، إذ العقل غير كاف في كل ما يصلحهم من دون رسل، ما شاء وكيف شاء في الوقت الأصلح..

ويورد المؤلف بعض آراء فلاسفة الإغريق أمثال أبقراط وأفلاطون وأرسطو حول فلسفة كيفية وجود صناعة الطب، ثم يخلص إلى رأي جالينوس الذي يقول: «الأصوب عندنا والأولى أن نقول أن الله جل وعز خلق صناعة الطب وألهمها للناس وذلك أنه لا يمكن في مثل هذا العلم الجليل أن يدركه عقل الإنسان، لكن الله هو الخالق الذي هو بالحقيقة قد أكنه خلقه وذلك أنك لا تجد الطب أحسن من الفلسفة التي ترون أن استخراجها كان من عند الله تعالى بإلهام منه.

ويرشد الطبيب إلى أنَّ هناك ثلاث قوى في نفسه تتحكم فيه:

«أيها المحب للأدب إذا صحت أمانتك مما تقدم القول به من الإقرار بالله جل وعز ومن المحبة له والاعتراف بحقه والإقرار برسله، والتمسك برسائله فعليك بالعبادة له بما يرضيه، ولن تقدر على ذلك دون أن تصلح أخلاقك وتعدل أفعالك ولا يمكنك ذلك حتى تعلم أصول قوى النفس وهي ثلاثة قوى كما بين ذلك القدماء من الطبيعيين والأطباء. إن القوة الأولى هي القوة النفسانية وهي التي تتم أفعالها بالدماغ، والقوة الثانية هي القوة الحيوانية وأفعالها تتم بالقلب، والقوة الثالثة هي القوة الشهوانية وأفعالها تتم بالكبد».

ويختتم هذا الباب ببعض النصائح للأطباء:

«أنت أيها الطبيب يجب أن تبعد الأشرار من الأصحاب والتلاميذ، فإن جميع ما يأتيك من صحبك وخدمك منسوب إليك من قول وفعل. واعلم أن الفقر مع الحلال أصلح من الغنى مع الحرام، والذكر الحسن مع بقائه خير من نفيس المال مع فنائه. والمال قد يوجد عند السفهاء والجهال، والحكمة لا توجد إلا عند أهل الفضل والكمال. واجتهد أن يكون سرورك وحزنك جميعاً بتوسط وكن على ما زاد منها بتسلط. وتأمل حال النفس المتوسطة للأخلاق من هذا القول الذي أحكمته لك من كلام جالينوس وغيره من الحكماء...».

الباب الثاني:

«في التدابير المصلحة للأبدان وبها يصلح الطبيب جسمه وأعضاءه» يخصص المؤلف الجزء الأول من هذاالباب في أسباب المرض وطرق الوقاية وحفظ صحة الإنسان بواسطة تعديل أمزجة الجسم المختلفة بالغذاء الصحي والهواء المناسب وتدابير الوقاية بما يراه عقله ومنطقه السليم:

«فأما من تدبر بعقله الأمور، وتبع ما يأمر به عقله وشرعه، وسلك في طريقهما ومذهبهما فهو الفاضل الأديب وهو الإنسان بالحقيقة».

ثم يورد ملخصات موجزة حول وظائف أعضاء الجسم مثل الدماغ والكبد والقلب والأمعاء ولا يتأتى ذلك إلاّ بعد قراءة كتب الأوائل ودراستها بنهم وروية:

«واجتهد أيها الطبيب في معرفة ذلك واقتن علم أصول الطب من الكتاب الذي ألفه معلمنا جالينوس في تدبير الأصحاء. وعلى الطبيب أن يقرأ كتب الأوائل حول وظائف الأعضاء والتشريح ويتزود بمعرفة جيدة على جسم الإنسان».

على الطبيب أن يحرس حواسه ويحافظ عليها ولا يستعملها إلا في مصلحة العلم: «ويجب على الطبيب أن يحرس حواسه كلها ولا يستعملها إلاّ فيما يجلب النفع أو يدفع الضرر:

اللسان:

«فإن نطق نطق عن علم وتحصيل ولا يسمع منه لفظة مكروهة، وينبغي أن يتحفظ في ألفاظه خاصة في مجالس الملوك والرؤساء، فلا يسأل إلا عما يعنيه أمره ولا يجيب إلا عما سئل عنه».

العين:

«وكذلك يلزمه حراسة بصره، وذلك بأن لا ينظر إلى حرمة ليست له بمحرم نظر هو عنه غني، ويجتهد في أن يكون نظره دائماً إلى كتب الصناعة (الطب)، وفي ديوان شريعته فإن كتب الشرائع تقوم الأخلاق وتبعث على الأعمال المحمودة، وكتب صناعته تكسبه علماً بها».

الأذن:

ويجب على الطبيب حراسة سمعه، وذلك بأن لا يسعى إلى محادثة الجهال، ولا إلى استماع أقاويل الأشرار ومذاهب الأراء الرديئة، وحسم ذلك عنه هو بألاّ يجالس أهل هذه الأمور ولا يخالطهم ولا يجادلهم ما أمكنه، فإن تهيأ له مذاكرة الأفاضل وإلاّ كان الأنس بالوحدة والخلوة بالدرس له أعظم الأنس».

وهكذا يفعل مع بقية حواسه وأعضائه.

جدول العمل اليومي:

ينبه المؤلف الطبيب إلى أهمية الوقت وكيف يقسمه إلى أقسام حتى يستفيد بكل يومه في قضاء حاجاته الضرورية وحاجات المرضى ومن حوله ولكن أول شيء يقوم به بعد يقظته:

1 ـ **الصلاة:** «إن أول الأفعال التي ينبغي للعاقل أن يفعلها بعد قيامه من نومه ونظافة جسمه هو الصلاة فإن الشكر للمنعم والإقرار له بالوحدانية والخشوع بين يديه، إذ هو العلة لكل خير والقادر على كل فعال من الواجب عقلاً وشرعاً والإقلاع عن العيوب مع نقاء القلوب يمحص الذنوب ويجيب

الدعوات ويوصل إلى كل محبوب فلذلك وأمثاله ينبغي أن يكون أول الأفعال الصلاة.»

2 - «ثم يجب على الطبيب أن ينعطف من صلاته إلى قراءة جزء من كتب شرعه، إذ هو الآمر له بالخيرات والباعث له على الصالحات»

والمؤلف هنا يقول كتب الشرع ولم يحدد الإسلامية منها مثلاً لأن الطبيب القارىء لهذا الكتاب قد يكون من شرائع أو أديان أخرى.

وشيء من كتب الطب:

«ثم يعدل إلى قرءاة ما قد رتبه له من كتب الطب حسب ترتيب القدماء لذلك حتى يزداد معرفة ودراية بصناعته..

ثم يخرج إلى مرضاه:

«فإذا توجه له الخروج خرج بنية صادقة إلى مرضاه الذين قد نالتهم أنواع المكاره وعيونهم ساهرة من عظم البلاء في حال ما كان هو نائماً معافى..

ثم يذكر كيفية محادثة المريض واستجوابه وفحصه حتى يتم مداواته، ويزوده بنصائح حول محادثة الناس ومجالسة مختلف الأهواء والأمزجة وألاّ تشغله الدنيا واللهو أو تنحرف به أهواؤه فيغفل عن واجبه الإنساني:

«ولا ينبغي للطبيب أن يجاذب النساء لئلا يسقط عند العامة والرؤساء ولا يصح للطبيب كسب الأموال من التجارة لئلا يقطعه عن العلم ويكسبه الخسارة، ولا يصلح للطبيب التشاغل باللعب والملاهي لئلا يسخف ويصير واهياً.»

الباب الثالث:

«فيما ينبغي للطبيب أن يتوقاه ويحذره.»

وفي هذا الباب يقدم المؤلف أمثلة للمتناقضات التي يقع فيها الطبيب كل يوم بين المريض وطبيعة مرضه وبين رغباته ورغبة أصول الطب والمهنة.

وينبغي للطبيب أن لا يتبع إرادة المريض إذا لم تكن موافقة لصلاحه ولا ينبغي أن يحمله على ذلك رهبة منه ولا رغبة في حال، بل من الله يجب أن

يرهب وإليه يجب أن يرغب».

«ولا ينبغي لك أن تُخْدَعَ بجَزَعٍ امرأة تراها مكروبة فزعة من حملها فترحمها وتعطيها دواء يسقط جنينها، فإنه إن لم تفزع من الله تعالى ولا وجه لقتل الجنين بل يجب تربيته ولتربيته أجر عظيم..

الباب الرابع:

«حول خدمة المريض والممرضين والمشرفين على رعايته».

الباب الخامس:

«في آداب عواد المريض».

يخصصه المؤلف في وصف المرضى الذين يمكن زيارتهم ووقت ومدة الزيارة، وما ينبغي أن يقال وما لا يقال عند عيادة المريض، وما يحضره الزائر معه للمريض مما يسر له ويبعث فيه الأمل في الشفاء.

الباب الحادي عشر:

«فيما ينبغي أن يعمله المريض مع عوادة».

الباب الثاني عشر:

«في شرف صناعة الطب».

الباب الرابع عشر:

«في نوادر جرت لبعض الأطباء».

الباب السادس عشر:

«في امتحان الأطباء».

في هذا الباب يفرد المؤلف عدة صفحات في كيفية استجواب الطبيب واستدراجه من المعلومات البسيطة في التشريح وعلم وظائف الأعضاء، إلى الأسئلة حول طرق الفصد وقدح العين وتجبير الكسور وغيرها. ثم امتحانه نظرياً بما درس من كتب أصول صناعة الطب أي كتب جالينوس وأبقراط، وما

حفظ من أسمائها ومحتوياتها، وبذلك يمكن معرفة المواظب المثابر المغرم بمهنته ويفتضح الدخيل المنتحل لها.

الباب الثامن عشر:

«في التحذير من خدع المحتالين الذين يتسمون باسم الطب، والفرق بين خدعهم والحيل الطبية.»

وهنا يستعرض المؤلف مختلف الحيل التي يستعملها المشعوذون كطرق للعلاج ولابتزاز أموال البسطاء منها:

1 ـ يتصنعون لباس وحركات وكلام أهل الطب ويقتنون آلاتهم تقليداً لهم.

2 ـ يركبون من الأدوية البسيطة والمركبة تشبه الحقيقة ولكنها مزيفة.

3 ـ يشقون بعض أعضاء الجسم ويستخرجون منها أوراقاً كانوا قد أخفوها بأيديهم.

4 ـ يمصون بأنبوب صغير الأذن أو الأنف أو العين فيستخرجون منها الدود الكثير وقد سبق أن أخفوه في هذه الأنابيب.

5 ـ يخلطون المواد الضارة بالجسم والسموم التي قد تقتل أو تعيق بعض الحواس.

6 ـ لهم من طرق الملاطفة والتملُّق ما يوصلهم إلى ذوي الجاه والسلطان.

ويختتم المؤلف هذا الباب بالاجابة عن سؤال مهم وهو: هل يجوز للطبيب (النفسي) أن يجري الحيل لشفاء مرضى الوهم والاكتئاب والوساوس.

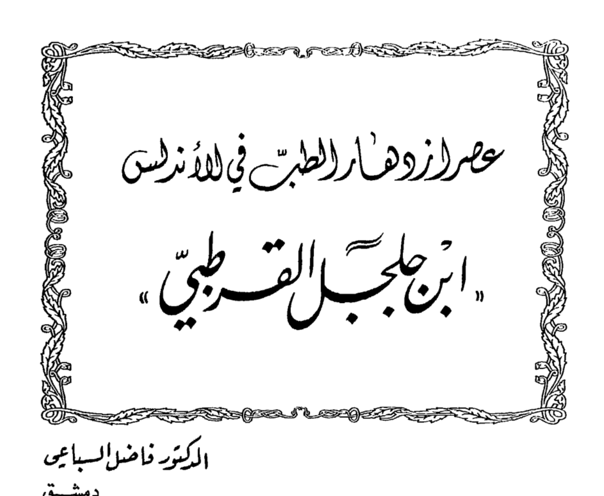
فيجيب بنعم ويورد قصة جالينوس الذي دس حية في ما استفرغه مريض كان يعتقد أنه ابتلع حية وهي قابعة في معدته، وقد شفي بعد هذه الحيلة البارعة.

وفي نهاية الكتاب أورد المحقق فهارس للأعلام والمواد الطبيعية والمصطلحات الفنية العلمية الواردة في الكتاب، وقد سبق أن وضح المنهج

الذي اتبعه في التحقيق واستخراج معاني ومدلولات الكلمات التي يزودنا بها في كل صفحة بهوامش سهلة ميسرة دون إثقال وإسهاب ممل. كما اتبع الأراء الحديثة في التحقيق ومنها الترقيم المسلسل لكل الهوامش في الكتاب.

الخاتمة:

هذا الكتاب يقرأ في كل وقت وكل عصر فعلى الرغم من مرور عشرة قرون على تأليفه فإن ما فيه من عبر وقصص ومتناقضات وأوجه الصلة بين الطبيب والمريض وكل من كان حولهما من الناس هو نفسه ما نراه اليوم وسنراه غداً أيضاً، والنصائح التي يقدمها للطبيب من حيث احترام زملائه ومهنته وما ينبغي أن يتحلى به من صفات هي من الأمور المتعارف عليها والمطلوبة في كل مراجع آداب وسلوك مهنة الطب في العالم الحديث.



الدكتور فاضل السباعي
دمشق

أولاً: الرجل والعصر

1 ـ القرن الرابع الهجري عصر الازدهار:

شاء القدر لابن جلجل أن يرى النور في **المئة الرابعة للهجرة**، هذا القرن الذي خُطّت فيه أزهى صفحات التاريخ الأندلسي، وضمّ **أنضر عصور الحضارة العربية** في مشرق ومغرب على حدّ سواء[1]، فتأتى لطبيبنا العالم أن يُسهم في ميدان الطبّ، في بلده، مُعالجاً ومؤلّفاً.

والواقع أنّ الطبّ، شأنه شأن سائر العلوم والفنون والآداب، قد حقّق في حياة الطبيب القرطبيّ سليمان بن حسّان، نهضة رفيعة المستوى استظلّت

(1) وذلك ما حدا بالمستشرق السويسري آدم ميتز (توفي سنة 1917)، إلى تأليف كتاب بعنوان «نهضة الإسلام»، وبتعبير أدقّ: «عصر النهضة في الإسلام»، يخصّ المئة الرابعة من أعصر حضارتنا، نسجاً على منوال عصر النهضة الأوروبيّة (أي القرن السادس عشر الميلادي).

عهد الخليفة الأمويّ، المديد الحكم، **عبد الرحمن الناصر** (خمسين عاماً). . . ثم لم يكن بدّ من أن تُتابع هذه النهضة مسيرتها بعد وفاة الناصر، وكذلك في أعقاب سقوط الخلافة الأمويّة (399/ 1009 م) حين تمزّقت دولة الأندلس الموحّدة إلى دويلات متنازعة متناحرة؛ ذلك أنّ العبقريّة الأندلسيّة، التي تفتّحت مُغتنية بذاتها لتسيل كسلسبيل، ما كان لها أن تتوقّف عن الإبداع أو العطاء، حتى وهي تُعاني من تباغض حكّامها المُتحاورين بالحراب والرماح لا بالحجّة والإقناع، المُتدرّعين بالأنانية والطمع لا بالإخلاص والإيمان!

ولقد زَيّنت، هذه الحركة العلميّة المتنامية، **لطبيبنا ابن حسّان، أن يُؤرّخ للطبّ** في بلاده الأندلسيّة، عبر سِلْكٍ نظم لآلئَه من سِيَر الأطبّاء والحكماء الذين أنجبتْهم الأمم الغابرة، مضيفاً إليهم مَن اختار مِن أطبّاء الأمّة في المشرق، مختتماً إياهم بأطباء الأندلس: من عرفهم معرفةً معاصرة، ومن تقصّى أخبارهم من أقرب الأزمان إليه. . . فكانت رسالتُه المبكّرة، الفريدة: **«طبقات الأطبّاء والحكماء»**.

2 ـ سليمان بن حسّان (بن جُلْجُل):

وَعَد ابن جلجل، بنهاية كتابه «طبقات الأطبّاء والحكماء»، في أثناء مخاطبته «الشريف» الذي ألّف له الكتاب، أن يُقدّم **ترجمةً لحياته**. . . قال:

«ووصفتُ، أيها الشريفُ، في آخر هذه الرسالة، تأدّبي وسيرتي، وكيف كان طلبي، وتوخيتُ الصدق، والله الشاهد على ما أقول، ولم أرَ إخلاء رسالتي من ذلك، لما فيه من تخليد الذكر وجميل النشر، وبالله أستعين»[2].

ثم كان أمراً مؤسفاً، بلغ حدّ «المفارقة»، **أن نفتقد سيرةَ الرجل في ما** تلا هذا الوعد، وفي سائر صفحات الكتاب، الذي كان همّ صاحبه أن يترجم فيه لأعداد من الأطباء معاصرين وسابقين، من مختلف الأمم! والظنّ أنّ ترجمته الذاتيّة قد سقطت على يد النسّاخ. ولكن بدا أنّ اثنين من مؤرّخي

---

(2) ابن جلجل: **«طبقات الأطباء والحكماء»**: 16.
وقد قام بتحقيق هذا الكتاب **تحقيقاً علمياً مُحكماً** الباحث المصري فؤاد سيد، نشر المعهد الفرنسي للآثار الشرقيّة، القاهرة 1955؛ وصدرتْ منه طبعةٌ مصوّرة عن مؤسسة الرسالة، بيروت 1985.

الأندلس العظام - فيما نعلم - قد اطّلعا عليها في القرن السابع الهجري، هما: **ابن الأبّار** صاحب «التكملة لكتاب الصلة» (ت 658)، **وابن عبد الملك المراكشيّ الأنصاري** صاحب «الذيل والتكملة لكتابَي الموصول والصلة» (ت 703).

يقول ابن الأبّار:

• «سليمان بن حسّان، المتطبّب، من أهل قرطبة، يُعرف بـ «ابن جُلْجُل»، ويُكنَى «**أبا أيوب**».

«**سمع الحديث** بقرطبة في سنة ثلاث وأربعين وثلاثماية، وهو ابنُ عشر سنين، من «أبي بكر أحمد بن الفضْل الدينَوَري»، و «أبي الحزم وَهَب بن مسرّة»، بمسجد «أبي علاقة» وبجامع قرطبة والزهراء وغيرهما، مع أخيه «محمد بن حسان».

«ثم ترعرع، وسمع «أحمد بن سعيد الصدفي المنتجالي»، و «أبا عبد الله محمد بن هلال»، و «أبا إبراهيم إسحاق بن إبراهيم»، و «الأسعد بن عبد الوارث».

وأخذ العربيّة عن «محمد بن يحيى الرباحي»، قرأ عليه «كتاب سيبويه» في سنة ثمان وخمسين وثلاثماية، وهو آخر القَرَأة عليه، وفي تلك السنة كانت وفاته رحمه الله.

«وصَحِب «أبا بكر بن القوطيّة»، و «أبا أيوب سليمان بن محمد» الفقيه، وغيرهما.

«**وعُنِي بطلب الطبّ**، فغَلَب عليه وعُرف به، وبلغ منه الغاية. وطَلَبه وهو ابنُ أربعَ عشرة سنة، وأفتى فيه وهو ابنُ أربعٍ وعشرين.

«ألّف كتاباً حسناً في طبقات الأطبّاء والحكماء، وفرغ منه في صدر سنة سبع وسبعين وثلاثماية.

«ومولده سنة اثنتين وثلاثين وثلاثماية.

«**روى عنه** «سعيد بن محمد الطُليطلي» المعروفُ بـ «ابن البغونش»؛ ذكر

ذلك القاضي صاعد، وذكره أبو محمد ابن حزم في رسالته»[3].

وليس يفترق نصّ الترجمة لابن جلجل الوارد عند ابن عبد الملك عن نصّ ابن الأبّار إلا يسيراً، فكلاهما مُقتبسَان من ترجمة المؤلّف الذاتيّة. ومع إيجاز نقل ابن عبد الملك، فإنّ فيه أنّه «صنّف [في الطبّ] كتباً جليلة النفع»[4].

وفي المشرق، ترجم له **القفطيّ** (ت 646)، فقال:

«سليمان بن حسّان، الطبيب الأندلسيّ المعروف بابن جلجل. ذكيّ، له تفرّدٌ بصناعة الطبّ، وله ذكرٌ في عصره ومصره. كان له تطلّعٌ على علوم الأوائل وأخبارهم، وله تصنيفٌ صغير في تاريخ الحكماء لم يَشْفِ فيهِ غليلاً، وكيف وقد أورد من الكثير قليلاً؟ ومع هذا فقدْ كان حسن الإيراد»[5].

ثم كان لا بدّ من أن يُترجم له **ابن أبي أصيبعة** (ت 668) في موسوعته التاريخيّة بهذا الطبيب الأندلسي الكبير... وقد استهلّ حديثه عنه،

(3) «**التكملة لكتاب الصلة**»، مستدرك على طبعة كوديرا (مدريد 1915): 297 و 98.
سوف يرد (أدناه) التعريف بأساتذته وأصحابه وتلاميذه، فضلاً عن الأطبّاء المعاصرين له.
فأمّا ذكر **القاضي صاعد** له (ت 462)، فسوف نعتمده (أدناه) في مناقشة سنة وفاته (وفاة ابن جلجل)!.
وأمّا ذكر أبي محمد بن حزم له (ت 456)، فكان في رسالته الشهيرة: «**رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها**»، وعبارته «[وممّا أُلّف في الأندلس من كتب الأخبار] كتابُ أخبار أطبّاء الأندلس لسليمان بن جلجل»، «**رسائل ابن حزم الأندلسي**» (تحقيق الدكتور إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر)، الجزء الثاني (1981): 184. ونحسب أنّ ابن حزم لم يطّلع على كتاب ابن جلجل هذا اطّلاعَ قارىء متقصّ، ذلك ان الكتاب لم يكن في «**أخبار أطبّاء الأندلس**» وحدهم، بل في أطبّاء غير الأندلس أيضاً!
وقد اقتبس **الحُمَيْدي** (ت 488) من أستاذه ابن حزم، فقال: «سليمان بن جلجل، مذكورٌ بالطبّ والأدب، له كتاب في أخبار الأطبّاء بالأندلس. ذكره أبو محمد علي بن أحمد [ابن حزم]»، «جذوة المقتبس..»: 225.

(4) «**الذيل والتكملة..**»، السفر الرابع (تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت [1964]): 62.

(5) «**إخبار العلماء بأخبار الحكماء**» (مكتبة المتنبي، القاهرة د.ت، طبعة مصورة عن طبعة مصر 1326 هـ/ 1908 م): 130.

المستفيض، بهذه الترجمة الصغيرة:

«هو «أبو داود»، سليمان بن حسّان، يُعرف بابن جلجل. وكان طبيباً فاضلاً، خبيراً بالمعالجات، جيّد التصرّف في صناعة الطبّ. وكان في أيّام هشام المؤيّد بالله، وخدمه بالطبّ. وله بصيرةٌ واعتناء بقوى الأدوية المفردة، وقد فسّر أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس العين زربي، وأفصح عن مكنونها، وأوضح مستغلَق مضمونها. . .»[6].

وإذا كانت المصادر التاريخيّة قد عيّنتْ سنة مولده، 332 هـ (944 م)، فإنّها سكتتْ عن ذكر تاريخِ لوفاته. فكان هناك، في تقدير ذلك، **مذهبان**:

أولهما: أنه **تُوفي بعد 377 (987 م)**، السنة التي ألّف فيها كتابه «طبقات الأطبّاء والحكماء»[7].

والمذهب الثاني: أنه تُوفي **بعد 384 (994 م)**، وهو مذهب فؤاد سيّد (محقّق كتاب: الطبقات. .)، وذلك استناداً إلى أنّ ابن جلجل كان أستاذاً للطبيب الذي ظهر فيما بعد: سعيد بن محمد المعروف **بابن البغونش**، وهذا وُلِد سنة 369، «فإذا فرضنا أنه بدأ في دراسة الطبّ وسنّه خمسة عشر عاماً تقريباً ـ وهي السنّ التي بدأ فيها ابنُ جلجل دراسة الطبّ ـ فيكون ذلك سنة 384 هـ. ومن هذا يُمكننا أن نقول ـ يُتابع الباحثُ فؤاد سيّد ـ: إنّ ابن جلجل مات بعد هذه السنة»[8].

قلتُ: وأذهب، أنا، إلى أنه **توفي في سنة 399 (1009 م)** أو بعدها.

---

(6) ابن أبي أصيبعة: 493.
ثم استغرقه الحديثُ عن كتاب حشايش ديسقوريدس: ترجَمته التي كانت ببغداد ثم وصول النسخة الإغريقيّة والراهب نقولا إلى قرطبة (على نحو ما بيّنّا أعلاه).
وهشام **المؤيّد بالله**، هو آخر الخلفاء الأمويين في الأندلس (366 ـ 399)، قبل سقوط دولتهم.
ونُلاحظ أنّ مؤرّخ الأطبّاء الدمشقي قد كَنّاه بـ «أبي داود»، وذلك ما لم يرد في المصادر الأندلسيّة، بل ورد: «أبي أيّوب»، وهو ما اعتمدناه في بحثنا.

(7) حسب رواية المؤرّخِينَ الأندلسيّين (نقلاً عن ابن جلجل).

(8) مقدّمة طبقات ابن جلجل، ص: يز.

والدليل عندي نصّ وقفتُ عليه عند مؤرخ العلوم الأندلسي، اللاحق على عصر ابن جلجل، القاضي صاعد الطليطلي (ت 462)، ورد فيه أنه كان، في قرطبة، «إلى آخر **الدولة العامريّة**، جماعةٌ لهم نفوذٌ في صناعة الطبّ وتمرّسٌ بها....»، وعدّدهم **فكان أولَهم ابنُ جلجل**...[9].

وأما «**الدولة العامريّة**»، فهي التي أقامها الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، المتغلّب على الخليفة الفتى هشام المؤيّد بالله، بعد وفاة أبيه الحكم المستنصر في سنة 366. ومع أنّ الحاجب ابن أبي عامر توفي سنة 392، إلا أنه استخلف في «دولته» ولدَه عبد الملك المظفّر، وخَلَف هذا أخوه عبد الرحمن الذي قُتل في 16 جمادى الأولى 399 (15 شباط/ فبراير 1009 م)... فانقرضت، بمقتله، الدولةُ العامرية، وكذلك الدولة الأمويّة المروانيّة، وخضعت الأندلس لفتنة كبيرة تلتْها المحنُ طَوال عصر ملوك الطوائف[10]!.

فيكون سليمان بن جُلْجُل قد عاش نحواً من سبعين سنة.

3 ـ أساتذته، وأصحابه، وتلاميذه:

ذكرت المصادر التاريخيّة ـ كما بيّنا ـ أنّ سليمان بن حسّان سمع الحديث بقرطبة وهو ابن عشر سنين (أو إحدى عشرة) في مسجد أبي علاقة وفي جامع قرطبة وفي جامع مدينة الزهراء التي ابتناها عبد الرحمن الناصر.

وممّن أخذ عنهم، هو وأخوه الأكبر منه محمد بن حسّان:

1 ـ أبو الحزم، **وهب بن مسرّة** بن مفرّج التميمي، من أهل وادي الحِجارة (ت 346). كان حافظاً للفقه، بصيراً بالحديث، مع ورع وفضل. استُقدم إلى قرطبة[11].

---

(9) «**طبقات الأمم**» (تحقيق حياة بو علوان، دار الطليعة، بيروت 1985): 192.

(10) وقد وردت عبارة «الدولة العامريّة» (في طبعة مصر، مطبعة السعادة، د. ت): «**الدولة العباسيّة!**»: 125، وهو تحريفٌ أو وهم من الناسخ أو من الطابع!.

(11) ابن الفَرَضي: «**تاريخ علماء الأندلس**» (الدار المصريّة للتأليف والترجمة، القاهرة 1966) 2: 165 و 66.

و «وادي الحجارة» مدينةٌ بالأندلس بين قرطبة وطليطلة.

2 ـ أبو بكر، **أحمد بن الفضل بن العباس الدّينَوَري الخفّاف** (ت 349)، من أهل الدّينَوَر. قدم إلى الأندلس سنة 341، فأقبل الناس إليه وازدحموا عليه لتلقّي العلم، في جامع قرطبة[12].

3 ـ **أبو زكرياء بن الشامة**. انفرد بذكره ابن عبد الملك، فكناه ولم يبيّن اسمه[13]. ولعله ـ كما ذكر الحُمَيْدي ـ يحيى بن مالك بن عائذ، أبو زكرياء، المتوفى سنة 376 عن سنّ عالية. رحل إلى المشرق، وحدّث في مصر والأندلس. وكان يُملي ويُحدّث بجامع قرطبة[14].

4 ـ أبو عمر **محمد بن سعيد بن حزم**، الصدفي المتجالي (ت 350)، من أهل قرطبة. عني بالآثار والسننّ وجمع الحديث. رحل إلى المشرق، وفي عودته صنّف تاريخاً في المحدّثين بلغ فيه الغاية، قرىء عليه[15].

5 ـ أبو عبد اللّه، **محمّد بن هلال**[16].

6 ـ أبو إبراهيم، **إسحاق بن إبراهيم** (ت 352). ذكر الحميدي، نقلاً عن ابن حزم، أنه من «العلماء المذكورين. مات بمدينة طليطلة»[17].

7 ـ أبو القاسم، **الأسعد بن عبد الوارث** بن يونس بن محمد القيسي، من أهل قرطبة. كان معلم كتّاب[18].

8 ـ وبدا أنّ طبيبنا قد تأتّى له أن يتفقّه بالعربية وهو في السادسة

---

(12) ابن الفرضي 1: 61 و 62؛ و «الجذوة»: 140، 41.
و «الدّينَوَر» مدينة قرب همذان في بلاد فارس.

(13) «الذيل والتكملة..» 4: 62.

(14) «الجذوة»: 379 و 80.
وفيها، أيضاً، ترجمة لمحدّث أندلسيّ آخر: يحيى بن زكريا بن الشامة الأموي، وهو متقدّمٌ على هذا، متوفى سنة 327 (أي قبل ابن جلجل)؛ ولثالث قبلهما: يحيى بن زكريا بن يحيى، ابن الشامة، متوفى سنة 275! (ص 376).

(15) ابن الفرضي 1: 43 و 44؛ و «الجذوة»: 125 و 26.

(16) ذكره ابن الأبّار، لدى تعداده لشيوخ ابن جلجل، ولم نقف في المصادر على ترجمة له.

(17) «الجذوة»: 168.

(18) ابن الفرضي: 1: 76.

والعشرين من عمره. فقد أخذ، في سنة 358، كتاب سيبويه عن محمد بن يحيى بن عبد السلام الأزدي النحوي المعروف بـ «**الرباحي**»، من أهل قرطبة وأصله من جيّان. رحل إلى المشرق. غلب على علمه العربية، قال في حقّه ابن حزم: كان لا يقصّر عن أكابر أصحاب المبرّد. استأدبه الناصر لولده المغيرة، ثم صار إلى خدمة المستنصر في مقابلة الكتب. وكان ابن جلجل آخر القَرَأة عليه، فقد توفي في رمضان 358[19].

وكان من **أصحاب** أبي أيوب رجالٌ، منهم:

9 ـ أبو بكر، محمد بن عمر بن عبد العزيز، المعروف بـ «ابن القوطيّة»، من قرطبة، أصله من إشبيلية. كان إماماً في العربيّة له فيها كتاب تصريف الأفعال. وكان حافظاً لأخبار الأندلس، مليئاً برواية سير أمرائها وأحوال فقهائها وشعرائها، يُملي ذلك عن ظهرِ قلب، وله «تاريخ افتتاح الأندلس». قدّم إلى الشورى، وتصرّف في الخطط. طال عمره، فسمع الناس منه طبقة بعد طبقة. توفي سنة 367[20].

10 ـ وأبو أيوب، **سليمان بن محمد بن سليمان**، مولى لهمدان (300 ـ 371)، من أهل شذونة. رحل إلى المشرق سنة 331، وسمع بمكة ومصر. ثم انصرف إلى الأندلس. ولاّه المستنصر صلاة أهل شريش[21].

11 ـ وصحبه، خلال طلبه العلم خاصة، **أخوه محمد بن حسان** وأخذ معه عن الدّينوري وابن مسرّة وابن الشامة وغيرهم. عني بالحديث ولقاء أهله والأخذ عنهم[22].

12 ـ والمصادر التاريخيّة، التي أغفلت الإشارة إلى الطبيب أو الأطبّاء

---

(19) ابن الفرضي: 2: 69.

وتقع «جَيّان» إلى الشرق من قرطبة.

(20) ابن الفرضي: 2: 76 و 77؛ وابن بَشْكُوال «كتاب الصلة» (الدار المصريّة للتأليف والترجمة، القاهرة 1966) ص 359.

(21) ابن الفرضي: 1: 187.

و«**شريش**» من كُوَر شَذونة، إلى الجنوب من إشبيلية، قريبة من البحر (المحيط الأطلسي).

(22) «الذيل والتكملة. .» 6: 158.

الذين أخذ عنهم ابن جلجل، أشارت إلى متطبّب واحد **أخذ هو عن طبيبنا**: أبو عثمان، سعيد بن محمد، المعروف بـ «**ابن البغونش**» (369 ـ 444)، من أهل طليطلة. قدم إلى قرطبة، وتلقّى علوم الطبّ فيها على ابن جلجل وابن عبدون، ثم انصرف إلى طليطلة، واتّصل بأميرها إسماعيل بن ذي النون الملقّب بـ «الظافر» (ت 435)، وحظي عنده، فكان أحد مُدَبّري دولته. . .

ويتابع صاعد الطليطلي: «ولقيته أنا في صدر دولة المأمون بن ذي النون [435 ـ 467]، وقد ترك العلوم وأقبل على قراءة القرآن ولزوم داره والانقباض عن الناس؛ فلقيت منه رجلاً عاقلاً، جميل الذكر والمذهب، حسن السيرة، نظيف الثياب، ذا كتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة؛ وتبيّنت منه أنه كان قرأ الهندسة وفهمها، وقرأ المنطق وضبط كثيراً منه، ثم أعرض عن ذلك وتشاغل بكتب جالينوس، وجمعها وتناولها بتصحيحه ومعاناته، فحصل بتلك العناية على فهمٍ كثير منها. . .».

ويستدرك معاصره القاضي صاعد: «ولم يكن له دربةٌ بعلاج المرض ولا طبيعةٌ نافذة في فهم الأمراض!»[23].

4 ـ ما صنّفه ابن جلجل في الأدوية المفردة وغيرها:

إنّ الأهمّيّة التي يكتسبها عالِمُنا القرطبيّ أبو أيوب، سليمان بن حسّان، بين هذه الكوكبة الزاهرة من أطبّاء الأندلس، تتجلّى في أنه كان في طليعتهم زمنيّاً، فهو **معاصرٌ** لأول أولئك الأطبّاء: **ابن الهيثم**، أحد أعضاء الفريق العلمي الثمانيّ، الذي وضع مصنّفاً في تصحيح أخطاء ابن الجزّار القيرواني، مثلما كان معاصراً **لابن سَمْحون**، ثانيهم، الذي يبدو أنه أول من بادر إلى تصنيف كتاب خاص بالأدوية المفردة!

ومؤلّفات أبي أيوب، هي:

1 ـ كتاب «**تفسير أسماء الأدوية المفردة الواردة في المقالات الخمس لديسقوريدس**». ألّفه بمدينة قرطبة سنة 372، في عهد الخليفة هشام المؤيّد

(23) صاعد: 193 ـ 95.

بالله (ولايته 366 ـ 399).

وقد اجتهد ابنُ جلجل أن يُفسّر، في هذا الكتاب، أو يُترجم، المصطلحات اليونانيّة عند ديسقوريدس، فجاء كتابه **أشبه بمعجم مُزدوج اللغة**، يوناني ـ عربي، فكأنّ ابن جلجل كان بذلك أولَ من وضع في العربيّة معجماً مزدوج اللغة[24].

وقد أكثر، من بعدُ، **الغافقيُّ، ثم ابن البيطار، النقلَ من هذا «المعجم»**، كلٌّ في ما ألّف عن الأدوية المفردة. وأمّا **ابن أبي أصيبعة**، فقد اقتبس ـ من مقدّمة الكتاب ـ نصّاً بالغ الأهمّيّة، هو ذلك الذي روى فيه ابنُ جلجل **خبرَ وصول كتاب ديسقوريدس إلى أمير الأندلس**... وعلى هذا النصّ لم يزل يُعَوّل الباحثون في ترجيح هذه الواقعة[25].

ومن المؤسف أننا نفتقد، اليوم، هذا الكتاب، إلا قطعةً منه صغيرةً محفوظة في مكتبة مدريد.

2 ـ **مقالة في ذكر الأدوية التي لم يذكرها ديسقوريدس في كتابه**، ممّا يُستعمل في صناعة الطبّ وينتفع به، وما لا يستعمل كيلا يُغفَل عن ذكره.

ثم انظرْ إلى **التلطّف في تسويغ** ابن جلجل لإغفال الطبيب الإغريقي لهذه الأدوية... يقول: «إنّ ديسقوريدس أغفل ذلك، إمّا لأنه لم يره ولم يشاهده، عِياناً، وإمّا لأنّ ذلك غير مستعمل في دهره وأبناء جنسه»[26].

---

(24) ويضيف ابن مراد: «بل إنّ ابن جلجل قد سجّل أحياناً ـ مع العربية ـ المصطلحات اللاتينيّة والبربريّة والفارسيّة التي تُقابل المصطلحات اليونانيّة»، 1: 34، الحاشية 15.

(25) ابن أبي أصيبعة: 493 ـ 95.

وممّا ورد في ذلك النصّ، على لسان أبي أيوب:

«وكان لي، في معرفة تصحيح هيولى الطبّ الذي هو أصل الأدوية المركّبة، حرصٌ شديد وبحث عظيم، حتى وهبني الله من ذلك بفضله بقدر ما اطّلع عليه من نيّتي، في إحياء ما خفت أن يدرس، وتذهب منفعته لأبدان الناس، فالله قد خلق الشفاء وبثّه فيما أنبته من الأرض، واستقرّ عليها من الحيوان المشّاء، والسابح في الماء، والمنساب، وما يكون تحت الأرض في جوفها من المعدنيّة، كلّ ذلك فيه شفاءٌ ورحمة ورفق».

(26) ابن أبي أصيبعة: 495.

وفي مكتبة البودليانا بأكسفورد رسالة صغيرة لابن جلجل ضمن مجموع، عنوانها: «استدراك على كتاب الحشائش لديسقوريدس»، فلعلّها هي[27].

3 ـ «مقالة في أدوية الترياق»[28]. ومنها نسخة ضمن مجموع، في مكتبة البودليانا، المشار إليه أعلاه.

4 ـ «رسالة التبيين فيما غلط فيه بعض المتطبّبين»[29] ولم تصل إلينا ـ في علمنا ـ نسخةٌ منها.

5 ـ كتاب **«طبقات الأطبّاء والحكماء»**. ألّفه استجابةً لطلب أحد الشرفاء الأمويّين في عصره، وفرغ منه في صدر سنة 377. وقد ترجم فيه لأطبّاء عصره الأندلسيّين، ولبعض أطبّاء المشرق، ولعدد من أطبّاء الأمم السابقة، وجعله في تسع طبقات.

وقد حقّقه، تحقيقاً علميّاً رفيعاً، الباحثُ المصري **فؤاد سيّد** (1916 ـ 1967)، وأصدره المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقيّة بالقاهرة سنة 1955[30].

ويُعَدّ هذا الكتاب، الذي **تقوم شهرةُ ابن جلجل عليه في الوقت الراهن**، مصدراً هامّاً لتاريخ الطبّ العربي، والأندلسيّ منه خاصّة.

تلك هي أهمّ المؤلّفات ـ في رأينا ـ التي نَشِط الأندلسيّون في تصنيفها في مجال الأدوية المفردة، على مدى ثلاث مئة السنة التي تلت وصولَ الطبيب الرومي إلى قرطبة.

وذلك، بطبيعة الحال، عدا ما أبداه أطبّاء الأندلس من اهتمام بالأدوية المفردة في مؤلّفاتهم الطبيّة العامّة، سواء في فصول وضعوها مستقلّةً بذاتها،

(27) فؤاد سيّد، في مقدّمته لكتاب «طبقات الأطبّاء والحكماء»، صفحة: كب.

(28) ابن أبي أصيبعة: 495.

(29) ابن أبي أصيبعة: 495.

(30) ومنه الطبعة الثانية، المصوّرة (أعلاه: الحاشية 9)، وقد ذُيّلت بكتاب آخر صَنْعَةِ المحقّق نفسه، عنوانه: «تاريخ الأطبّاء والفلاسفة» لإسحق بن حنين.

على نحو ما حقّقه الطبيب **الجرّاح الزّهراوي**، أبو القاسم خلف بن عبّاس (ت بعد 400)، في كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف»[31]؛ أم تناولوها في ثنايا كتبهم كما فعل سائر الأطبّاء، مثل أبي مروان عبد الملك **بن زُهر** (ت 557) في كتابه «التيسير في المداواة والتدبير»[32]، والطبيب **الكحّال الغافقي**، محمد بن قسوم بن أسلم (القرنين السادس والسابع) في كتابه «المرشد في طبّ العين»[33].

ثانياً: مفردات ابن جلجل

قلتُ: إنّ كتاب أبي أيّوب، سليمان بن حسّان بن جلجل، المتميّز، الذي أشْبَهَ معجماً مزدوج اللغة، «تفسير أسماء الأدوية المفردة الواردة في المقالات الخمس لديسقوريدس»، **قد فُقِدَ إلا قطعةً منه صغيرة**، محفوظةً في إحدى مكتبات الغرب!

ولكنّ **أبا محمد عبد الله بن البيطار**، المالقيّ، الذي نهض ـ بعد عصر ابن جلجل بنحو مئتين وخمسين سنة ـ إلى تصنيف موسوعته «**الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**»، تلك التي أحاطت بكلّ ما استوعبتْه الحضارةُ العربيّة الإسلاميّة من معلومات عن النباتات الطبيّة، كان لا بدّ له من أن يستفيد ممّا تضمّنه معجمُ ابن جلجل. وهكذا انكفأ يغترف من مفردات مواطنه الأندلسيّ... وقد ذكره، باسمه الصريح، في موسوعته، ستّاً وخمسين مرّة[34].

---

(31) في المقالة التاسعة والعشرين، التي خصّ بها العقاقير.

(32) صدر بدمشق، سنة 1983، بتحقيق الدكتور ميشيل الخوري (ت 1980) عن المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم بتونس (اليسكو) ودار الفكر بدمشق.

(33) سبق التعريف به أعلاه (الحاشية 64).

(34) بكنيته: ابن جلجل، أو باسمه: سليمان بن حسّان، وأحياناً باسمه محرّفاً: «سليم بن حسّان»! يقول المستشرق الفرنسي لوسيان لوكليرك: إنّ ابن البيطار ذكر ابن جلجل (أو نقل عنه)، في «جامع المفردات»، «**حوالي ثلاثين مرّة**... تارةً بكنيته، وتارةً باسم سليمان بن حسّان».
Histoire de la Médecine Arabe (2 T.), Paris 1876 Réédité Rabat (الرباط)1980, 1: 432..
قلتُ: إنّ عدد المفردات، التي وردت تحليتُها تحليةً وافيةً على لسان ابن جلجل، هو 32؛=

وها نحن أولاء نقتطف، من موسوعة ابن البيطار: **إضمامةً مفرداتٍ** ممّا اشتمل عليه كتابُ ابن جلجل المفقود!

5 ـ مفردات من نبات وحيوان ومعدن:

ومن المفردات النباتيّة، التي نقلها ابنُ البيطار من كتاب ابن جلجل: **«المَحْلَب»**، وهو ما لم يأتِ على ذكره ديسقوريدس ولا جالينوس.

وقد اقتبس ابن البيطار وصفاً له، موجزاً، من **أبي حنيفة الدِّينَوَري**: «شجرةٌ يابسة، بيضاء النَّوْر، وثمره يقع في الطِّيب»[35].

ثم يورد تَحْلِيةَ ابن جلجل له:

المَحْلَب «هو حبّ شجرةٍ تُشبه الصفصاف في ورقها وعودها، إلا أنّها دونها في الطول. وهو بالأندلس كثير. وحبّ المحلب مدوّر، عليه قشر[ة] إلى الحُمرة والسّواد، تحتها قشر[ة] خشبيّة صلبة، داخلها طعمة (!) بيضاء عطريّة فيها شيء من مرارة. وشجرُهُ يسمو، وله خشبٌ غليظ صلب. ويُستعمل حبّ المحلب في المسوحات والنّقاوات»[36].

ومن مفردات **ابن جلجل** الحيوانيّة: **«الجِرِّي»**... يقول:

«هو حُوتٌ يكون بنيل مصر، طويلٌ، أملس، ليس له فصوصٌ ولا ريش، وله رأسٌ إلى الطول، وفمٌ مستطيل كالخرطوم. وسمّاه ديسقوريدس

=ولكنّ هناك أربع عشرة مفردةً ذُكِر فيها اسمُه على لسان علماء آخرين؛ فيكون عدد المرّات، التي ورد فيها ذكرٌ لابن جلجل في «الجامع»، ستّاً وخمسين (منها أربع مرّات بالاسم المحرّف: سليم بن حسّان!).

(35) «جامع المفردات..» 4: 141.
والدِّينَوَري (ت 282) هو أول الموسوعيين العرب الذين عُنُوا بوصف النباتات، وله في ذلك كتاب «النبات».

(36) «الجامع..» 4: 141.
ومن فوائد المحلب عند الأقدمين: أنّه نافعٌ لوجع الخاصرة، مُفتّتٌ لحصى الكلى والمثانة، يُنزّل دم الحيض، جيّدٌ لأوجاع الظهر، نافعٌ للغَشْي مشروباً بماء العسل، ونافع للقولنج، ويقلع الكَلَف إذا دُقّ وخُلط به وطُلي عليه...

سِلورس. وهو سمينٌ رطْب، في لحمه رخاوةٌ ولزوجة ولا تأكله اليهود»[37].

ومن مفرداته المعدنيّة التي نقلها ابن البيطار: «الزّنْجَفُر (مصطلح فارسيّ)... يقول فيه **ابن جلجل**:

«هو صنفان: مخلوق ومصنوع.

* «فالمخلوق يُسمّى باليونانيّة «مينيون» [Minion]، وهو «حجر الزئبق».

* «والمصنوع يُسمّى باليونانيّة «قِينَابَاري» [kinnábari]، وهو (القينار)، وهو يُصنع من الكبريت والزئبق: يؤخذ من كلّ واحد منهما جزءٌ فيُجمعان بالسّحق، ويوضعان في قدر ويُستَوثق من فمه - لئلا يطير الزئبق - بغِطاء، ويُطيّن ب «طين الحكمة»، ويُدفن في نار السّرْجين يوماً وليلة»[38].

وينقل ابن البيطار، في هذه المادة، مرّة ثانية، عن **أبي أيّوب**:

«الزنجفر يقع في المراهم المُدملة للقروح العفنة ويُستعمل ذَرُوراً على الآكِلَة، وعلى كلّ ما فيه من القروح عفونةٌ»[39].

---

(37) «الجامع..» 1: 161.

والحوت هو السمك، بلغة أهل الأندلس، وأهل المغرب حتى اليوم.

ويقول ديسقوريدس: إذا أُكِل وهو طريّ كان مُغذّياً مُليّناً للبطن، وإذا مُلّح وعُتّق كان قليل الغذاء...

وفسّر ابنُ البيطار: «سُولُورُس [Silûros]: هو الجِرْي، وهو السّلُّوْر في بعض التراجم، وهو حوتٌ أملس لا قشر عليه، وأكثر ما رأيتُه بنيل مصر؛ واليهود والشيعة لا تأكله، وهو المعروف بـ السّلْبَاح»، **في الأدوية المفردة: تفسير كتاب دياسقوريدوس** (وسوف نُشير إليه اختصاراً: تفسير ابن البيطار): 163.

(38) «الجامع..» 2: 170.

و «**طين الحكمة**» من الأطيان المركّبة التي كان القدماء يعتنون بها. وهو طينٌ خالص يُخلط بموادّ أخرى، ويُعجن، ويُخمّر... وتفصيل صنعته عند داود الأنطاكي: «تذكرة أولي الألباب...» (المكتبة الثقافية، بيروت د. ت) 1: 234.

والكلمات داخل الأقواس والمعقّفات، مصحّحةٌ أو مضافةٌ من «الجامع..» في نصّه الفرنسيّ للمستشرق لوكلير (نقلاً عن «المصطلح الأعجمي..»، مادة: زَنْجَفُر).

ونار السّرْجين (أو السرقين) هي التي وقودُها الزِّبل.

(39) «الجامع..» 2: 170.

والآكِلَة (والأُكَال): الحِكّة.

وفي أوْجُه استعماله يقول ديسقوريدس: وقد يستعمله «المصوّرون في الصور التي يتأنّقون=

6 ـ الياسَمين: أبيض، وأصفر. . . :

وبدا أنّ تحلية ابن جلجل لنبات «**الياسمين**» كانت أفضلَ ما هنالك، بدليل أنّ ابن البيطار ـ وقد نقلها عنه ـ لم يقرنْها بأيّة تحليةٍ لغيره.

يقول **أبو أيّوب**:

«هو نباتٌ، له عصيّ طِوال، مخرجُها من أصلٍ واحد ثم تتفرّع إلى فروع، ولها ساقٌ فيها ورقٌ شبيه بالخيزران، إلا أنّ هذا ألينُ وأشدّ خضرةً؛ وله نَوْرٌ أبيض ذو أربع شرفات، طيّب الرائحة؛ ويكون منه أصفر، وزعم قومٌ أنّه يكون منه أزرق!»[40].

ولنَوّار الياسمين نفعٌ في التحضير لـ «دُهن الزنبق»[41].

يقول **ابن جلجل** في مادة «**دُهن الزنبق**»: يُربّى السمسم بنوّار الياسمين الأبيض، ثم يُعتصر منه دهن «يُقال له: [دهن] الزنبق»[42].

ويُعدّد **ابن البيطار** فوائد هذا الدهن ـ الذي يُطلق عليه أيضاً: «**دهن الياسمين**» ـ ومنها: نَفْعُه «من الفالج والصرَع واللقْوة والشقيقة الباردة، والصداع البارد إذا دُهنت به الصّدغان أو قُطّر في الأنف منه، وإذا تُمُرّخ به جلب العرق وحلّل الإعياء ونفع من وجع المفاصل (. . .) وإذا دُقّ ورق الياسمين الرطب وأُغْلي بدهن الخلّ قام مقام [دهن] الزنبق (. . .) ودهن الزنبق عجيبٌ شديد النفع لمن أخذتْ خُصاه تعظُم وتَرِم، بأن يُقطّر منه في

= فيها»، كما يصلح للاستعمال في أدوية العين. . . وابن سينا: يُدمل الجراحات، ويُنبت اللحم في القروح، ويمنع من تآكّل الأسنان. . . .

(40) «الجامع. .» 4: 201.

(41) ولا علاقة لهذا الدهن بـ زهر **الزنبق**»!.

قلتُ: وفي اليمن يُطلقون على الياسمين: الزنبق.

(42) «الجامع. .» 2: 108.

ويُربّى (أو يُربّب) السمسم بالياسمين: يُعمل منهما مربّى (أو رُبّ). والمربّى أو الرُّبّ: العُصارة المطبوخة، من ثمر أو زهر أو نحوهما.

إحليله مراراً»[43].

وإذا كان بعض علماء العرب قد رأوا في زهر الياسمين فوائد للصداع والشقيقة أو نفعاً للمسنّين، أو دواءً قاطعاً لنزف الأرحام[44]، فإنّ **شعراء العربيّة**، الذين تفنّنوا في وصف أنواع الأزاهير، ما كان ليفوتهم التغنّي بجمال الياسمين. . يقول الشاعر:

كأنما ياسَمِينُنا الغضُّ كواكب في السماء تَبْيَضُّ

والطُّرُق الحُمْرُ في جوانبِه كخدّ عذراء ناله العضُّ[45]

---

(43) «الجامع. .» 2: 108.

(44) ينقل ابن البيطار عن الإدريسي قوله: «إذا أُخِذ زهره وسُحق وشُرب من مائه ثلاثة أيّام، كلّ يوم أوقيّة، قطع نزف الأرحام، مجرّب. وإذا سُحق يابساً وذُرّ على القروح نفعها، وعلى الشعر سوّده». «الجامع. .» 4: 202.

(45) «جذوة المقتبس»: 296.

والبيتان لعبّاد بن محمد، الملقّب بالْمُعْتَضِد بن عبّاد، الذي ملك إشبيلية (433 ـ 461) في عصر ملوك الطوائف.

ويُعرّف الياسمين، في معاجمنا الزراعيّة اليوم:

ياسَمين، ياسِمين، ياسِمون، [وفي معاجم اللغة والمفردات، أيضاً: السِجِلاّط]، والاسم العلميّ Jasminum من ياسمين العربيّة، وهذه من الفارسيّة: جنس جُنَيْبات، من الفصيلة الزيتونيّة والقبيلة الياسمينيّة، تُزرع لزهرها. ويُستخرج دهن الياسمين من بعض أنواعها.

ومن أنواعه:

* الياسمين المعروف أو الشائع: وهو النوع الأبيض الزاهر، المتضوّع الرائحة، المبذول في الشام وفي مصر وتونس وغيرها. دهنه من أجلّ الأدهان؛

* الياسمين كبير الزهر: داخلُ الزهر أبيضُ، وخارجُه إلى حُمرة. وهو مُتضوّع الرائحة، قريبٌ من النوع الشائع؛

* الياسمين الأصفر، أو الدّغَلِيّ: زهره أصفر، لا رائحة له؛

* الياسمين عُريان الزهر: أوراقه أَغْبال، وزهره أصفر لا رائحة له؛

* الياسمين الزنبقيّ، أو الفلّ: هو الفلّ المعروف في الشام ومصر؛

* وهناك ما تُسمّيه العامّة بدمشق «الياسمين العراتلي»: جنس جَنْبةٍ مُعترشة تُزرع في البيوت، زهره عسليّ اللون وعَطِر.

انظر: «معجم الشهابي في مصطلحات العلوم الزراعيّة» (إنكليزي ـ عربي)، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الثانية 1982.

قلتُ: وفي حلب يُسمّون الياسمين العراتلي: بـ «العَسلَة». =

7 ـ الجُلْبَان والقَطَانِيّات:

وممّا حَلّى ابنُ جلجل من النبات: «الجلبان»[46]، وتُلفظ: الجُلْبَان، والجُلُبّان، والجُلُّبان. . . يقول:

«هو من القَطَاني المأكولة. وله قضبانٌ مربّعة سباطيّة، ينبسط على الأرض، وله ورقٌ حوالي القضبان إلى الطول، منحنيةٌ على القضيب، وله نوّارٌ إلى الحُمرة، تَخْلِفه مزاودُ فيها حبّ مدوّر إلى البياض وليس بصحيح التدوير، حلوٌ، ويؤكل نيّئاً في الربيع، ثم يَجِفّ ويُطبخ. وهو كثير الرياح. (ومنبته، إذا رُقد فيه، أبطل حركة الراقد عليه، لأنّ له خاصّيّة مضرّةً بالعصب إضراراً كثيراً شديداً، وقد رأينا مَن بَطُل منه مشْيُه، ثم لم يعدْ صحيحاً)!»[47].

ويُضيف الغافقي، من عنده:

«ومن الجُلْبان صنفٌ كبير (مرّ) لا يؤكل إلا مطبوخاً، ويُسمّى البسيلة، (وباليونانية باسِليقون Basilikon، ومنه برّيّ، ورقُه أكبر من ورق الجلبان البستاني، تميل خضرت[ه] إلى البياض، وقضبانُه خارجةٌ من نفس ورقه، وكان وكأنها ملصوقة على جانبي القضبان (!) متوازية، وفي طرف كل ورقة ثلاثةُ خيوط ملتفّةٌ كخيوط الكرم إلا أنّها أرقّ، يلتفّ بما قَرُبَ منها من النبات، (وزهره أبيض أو أحمر، وله خراريبُ فيها حبّ أصغر من الترمس). وإذا أُكِل وَلّد اللبن»[48].

= و الجَنْبة (و الجُنَيْبة تصغيرها)، مصطلحٌ أقرّه مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة: كلّ نبات مُعَمّر، خشبيّ يتميّز ـ في وضوح ـ من العَشب المعمّر، بساقه الدائمة المُخَشْوْشبة، ويتميّز ـ في وضوح أقلّ ـ من الشجر، بأن يكون قليلَ الارتفاع وإن شاخ، وبأنّ نموّ فروعه يبدأ من قاعدته. . . ويرى الأمير مصطفى الشهابي أنّ مصطلح الجَنْبة أصلحُ من «ثُمْنُس» (اليونانيّة Thâmnos) التي استعملها ابن البيطار (وغيره من القدماء) بهذا المعنى.

(46) وعنه نقل الغافقي في كتابه «الأدوية المفردة»، ثم ابن البيطار.

(47) «الجامع. .» 1: 164 و 165؛ وما بين القوسين زيادة من «منتخب الغافقي لابن العبري» (مايرهوف وصبحي، القاهرة 1932 ـ 1940، وانظر الحاشية أعلاه 65: د): 116 و117.

(48) «الجامع. .» 2: 165؛ وما بين القوسين زيادة من «منتخب الغافقي. .» 117.

وفي تعريف معاصر للجُلْبَان:

قَطَانيّات، سِنْفِيّات، قَرْنِيّات Leguminosaeفصيلةٌ نباتيّة مهمّة من ذوات الفلقتين، تشمل القطاني وكثيراً=

8 ـ والمَوْز، الذي بالسكّر يُؤكَل:

ويستعير ابن البيطار وصف «شجرة الموز» من الدّينوري، الذي سمّاها «الموزة». . . يقول:

«. . . وأوراقها طويلةٌ عريضة، تكون ثلاثة أذرع في ذراعين (. . .) وترتفع الموزة قامةً باسطة، ولا تزال تنبت حولها واحدةٌ أصغر من الأخرى، وربّما كانت عشرين، فإذا هي طلعت تطلع وقد قاربها فرخُها في الطول. فإذا أدركت موزها، قُطعت الأمّ من أصلها، فتؤخذ، وتطلع فراخُها إلى أن تصير أمّاً، ولا يزال كذلك أبداً. ويكون القِنْو منه ما بين الثلاثين إلى الخمسين، فيجمد العنق حينئذ»(49).

ثم إنّ ابن جلجل يُحلّي شجر الموز، بعد مئة سنة من عصر الدينوري، غير مطّلعٍ فيما يبدو على وصفه لها(50)، يقول:

= من نباتات العلف (كالفول والحِمّص والعَدَس والفصفصة والبرسيم)، وبعض النباتات الطبيّة (كالسّنا والقِلْقِل)، وبعض نباتات التزيين (ككثير من أنواع السُّنْط، وكالسّنط الكاذب والغلاديشيا والصُّفَيْراء. . .). وفي هذه الفصيلة ثلاث قبائل: الفراشيّة والسّيزَ لْبيّة والمِيمُوزيّة.
والجُلْبَان Lathyrus جنس نباتاتٍ عُشبيّة من القرنيّات الفراشيّة، فيه أنواعٌ تُزرع لحبّها ولكلئها، وأنواعٌ تُزرع لزهرها، وأنواعٌ كثيرة بريّة تنبت في أنحاء الشام.
وما يزرع لحبّه وكلئه:
* الجلبان المزروع: وهو المعروف، يُزرع في أنحاء الشام، وحبّه يُعلَفه البقر، وقد يأكله الإنسان مطبوخاً. ومنه: البِسِلّى من اللاتينيّة Piselli تصغير Pisum؛
* وجلبان غليظ: نوعٌ ينبت بريّاً، ويُزرع لحبّه وخاصة لكلئه، وحبّه أسمر أصغر من حبّ الجلبان المزروع.
وما يزرع لزهره:
* جلبان كبير الزهر، وآخر عريض الورق: نوعان مُعمَّران معرّشان، يُزرعان لزهرهما؛
* وجلبان عطر (أو بِسِلّى عطرة) Lathyrus odratus: نوعٌ معرّش يُزرع لزهره، ويسمّونه مِسْكاً وعِطْراً في دمشق (ويُطلقون أيضاً هذين اللفظين على غيره).

(49) «الجامع. .» 4: 168.
والقِنْو: العِذْق بما فيه من الرُّطَب، ج أَقْناء وقِنْوان. وفي التنزيل العزيز: ﴿ومن النّخل مِن طَلْعها قِنْوانٌ دانية﴾. والعامّة في الشام تُسمّيه: قَرْط الموز.

(50) قلت: لأنّه لو كان اطلّع على وصف الدينَوَري هذا، لكان أشار إليه، وصحّح ما يعتقد أنه الصواب (على نحو ما يأتي أدناه).

«شجرُهُ في شكل النخلة. ساقه له ورقٌ خارج منه، أملس، عريض، كبير جداً، مخطوط، مليح المنظر، وله عنقودٌ يخرج منه الموز كالقثّاء، وهي [الثمرة] أول طلوعها خضراء، ثم تصفرّ، ثم تسودّ إذا نضجت، وداخلها طعمُهُ كالزّبْد، حلوةٌ، ليّنة، تؤكل بالسكّر. وهي مُرطِّبة للمعدة اليابسة مع تبريدٍ لطيف، وتُليّن الصدر، وتنفع في السعال»[51]

وفي منافع الموز، أيضاً، يقول الطبيب **مَدْيَن القوصوني المصري** (ت بعد 1044م):

«مُليّنٌ للطبيعة بإزلاقِهِ، مُرطِّبٌ للمعدة اليابسة، مُدرّ للبول، مُحرّكٌ لباه المحرورين خصوصاً إذا أُكل بالسكّر. ويزيد في المَنِيّ وخصوصاً بالعسل للمبرودين، ويزيد في البلغم والصفراء في كلّ مزاج بحسبه. والإكثار منه يَثْقُل على المعدة، ويُصلحه أن يُتْبَع بالسكنجبين»[52].

9 ـ بالمعرفة يتكامل العلماء:

إنّ من تقاليد العلم، بل إنّ من سُنّة الحياة المتواصلة حلقاتُها، **أن يستعين المُتأخّرون بمعارف المُتقدّمين**. وقد كان العلماء اللاحقون ينسبون المعلومات ـ التي ينقلونها ـ إلى أصحابها أحياناً، وأحياناً يُغْفِلون ذلك، ونقلُهم كثيراً ما يقترن بإضافةٍ من الناقل يُوَشّي بها النصّ المنقول.

---

(51) «الجامع..»: 168 و 169.

(52) «قاموس الأطبّا وناموس الألبّا» (من مصوّرات مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلدان، 1979 و 1980) 1: 208.

وصفة الموز، اليوم:

الموز Musa: اسم الجنس العلمي من «مَوْز» العربيّة. جنس نبات من وحيدات الفلقة والفصيلة الموزيّة. وهو، نباتيّاً، عُشبةٌ عظيمة تزرع لثمارها السكّريّة النشويّة. وفيه أيضاً أنواع للتزيين.

ومن أنواعه:

* موز الحبشة؛ وموز اليابان؛ وموز الصين؛
* وموز الجنّة، لاعتقاد بعض القبائل أنه هو الثمرة التي حُرّم أكلُها على آدم وحواء؛
* وموز العقلاء، لأنّ عقلاء الهند كانوا يجلسون في ظلّه ويأكلون ثمره؛
* وموز النسيج، أو الأبَق، يفتلون أليافه حبالاً خفيفة متينة، ويصنعون منها حُصُراً وبُسُطاً ونسيجاً وورقاً، وغير ذلك.

وإنّا لنقف، في القليل من مفردات ابن جلجل التي بين أيدينا، على شيء ممّا نُسمّيه اليوم بـ«**الأمانة العلميّة**». مثال ذلك أنّ **ابن جلجل** لا يفوته، وهو يُحلّي نبات «**بستان أَبْرُوز**»[53]، أن يُشير إلى سَبْقِ حقّقه واحدٌ من أطبّاء قرطبة الذاهبين، يونس الحرّاني.

يقول **أبو أيوب**:

«هو نباتٌ، يعلو في قدره أكثر من ذراع، له قضبانٌ طوال عليها ورقٌ كورق القثّاء. (إلى الطول)، وفي أطراف (أغصانه) وشائعُ لونُها فَرْفِيريّ. مليحُ المنظر، وليس له رائحةٌ عطريّة. وأولُ مَن عرف هذا الدواء بالأندلس **يونس الحرّاني**. وماؤه، إذا شُرب معصوراً، نفع من الدواء القتّال الذي يُقال له (أقونيطُن [Aconitum])، وهو خانق النمر، وهو البتال عند شجّاري الأندلس»[54].

ونُلاحظ في ابن جلجل، من ناحية أخرى، تفوّقاً يتجلّى في أنه يكون، أحياناً، **الوحيدَ الذي يُحلّي** مفردةً من مفردات «الجامع..»، هي - والأمر على سبيل المثال - «صمغ السّرْ و»، التي نُلاحظ فيها، أيضاً، أنّ ابن البيطار لم ينقل هذا الوصف عن طبيبنا أبي أيوب مباشرةً، بل عبر طبيب معاصر له هو

---

(53) بستان أبروز، مصطلح فارسيّ معناه: «مُنَوّر البستان»، ويُطلق عليه بالعربيّة: عُرْف الديك.

(54) «الجامع..» I: 94.

وقد نقل الغافقي، فيما بعد، هذا النصّ عن ابن جلجل. وما بين القوسين إضافة وتصحيح من «منتخب الغافقي»: 80 و 81.

وربما كان «أقونيطُن Aconitum» يُسمّى، عند شجّاري الأندلس: «القتّال»، لا البتال!

والشجّارون هم: العشّابون، والحشائشيّون، والنباتيّون...

واللون الفِرفيريّ (Purpurin)، هو الأرجُوانيّ، الأحمر القانيء جداً.

والطبيب **يونس الحرّاني**، هو ممّن تَرجم لهم ابنُ جلجل في «طبقاته»، فذكر أنه كان في أيام الأمير محمد بن عبد الرحمن (خامس الأمويّين: 238 - 273)، وروى حكايةَ إدخاله إلى الأندلس دواءً خاصّاً بأوجاع الجَوْف، فكان الحرّاني، الوافدُ من المشرق، يحتفظ بسرّ تركيبه ويبيع السَقْيَة منه بخمسين ديناراً... والحكاية طريفةٌ تروي كيف أنّ خمسةً من أطبّاء قرطبة تعاونوا في اختيار الدواء بالشمّ والتذوّق، حتى اكتشفوا ماهِيّتَه، فشاع من يومئذ في الأندلس، وهو المسمّى بـ «**المُغيث الكبير**»... طبقات ابن جلجل: 94 و 95.

ابن سَمْحُون![55].

يقول «جامع المفردات» في مادّة «**صمغ السّرو**»:

«**ابن سمحون**: قال **سليمان بن حسّان**: له حِدّةٌ وحَرَافة، وهو دون الصّموغ كلّها في المنفعة والفعل. وإذا استُعِطَ به نَقّى الرطوبة من الدماغ. وقوّتُه شبيهةٌ بقوّة صمغ السَّذاب وصمغ الصنوبر، إلاأنه أضعف بقليل، ولذلك صار القطران الذي يخرج من شجره أضعف من القطران الذي [يخرج من جنس] الصنوبر الذي يقال له الشّربين»[56].

ولقد ضمّن الغافقيُّ الأندلسيّ موسوعته في المفردات غير قليل من مفردات سلفه ابن جلجل، ونسبها إليه. من ذلك مادة «**بَقْسيس**». . . يقول **الغافقي**:

«يُسمّى بالشام الشمشاد [أو الشمشار]، وباليونانيّة بقسيس [Pyxos]. يقول **ابن جلجل**: شجرةٌ ورقُها كالآس، وحبّها كحبّه، وعودها أصفر صلب، (قابضٌ يَعْقِل البطنَ إذا شُرب منه، ويُنشّف بَلّة الأمعاء)»[57].

ومنها مادة «**جَوْذَر**» (بربريّة). . . يقول **الغافقي**، مستشهداً:

يقول «**ابن جلجل**: شجرةٌ (صغيرة مشوّكة)، لا ارتفاع لها، أغصانها حُمْر، وهي غليظة الأصل، ورقُها كورق الكمّثرى البرّيّ، وله ثمرٌ مدوّر، أغبر اللون، يؤكل، (قابضٌ عاقل للبطن، ويُعمل منه سَويقٌ كما يُعمل السويق من النَّبْق لسَيَلان البطن. وهذا النبات كثيرٌ بالزاب (و) في ناحية القيروان»[58].

---

(55) سبق التعريف به بين من ألّفوا في الأدوية المفردة.

(56) «الجامع. .» 3: 87.

واستَعَط الدواءَ: أدخله في أنفه.

ومن منافع صمغ السّرو، كما في «الجامع. .»: «إنْ نُثِر، على القروح التي تكون في الرأس، مع الجُلّنار، أبرأها. . .».

(57) «منتخب الغافقي. .»: 63. وما بين القوسين من «الجامع. .» 1: 103.

(58) «منتخب الغافقي. .»: 107. وما بين القوسين من «الجامع. .» 1: 178.

والزاب على أطراف صحراء إفريقية (شرقيّ الجزائر اليوم). . . وفيه مدنٌ كثيرة منها: المسيلة وطُبْنَة وبَسْكَرة. . . وبين الزاب والقيروان عشر مراحل (والمرحلة هي المسافة التي يقطعها السائر في نحو يوم).

10 ـ **حوار العلماء: تصويبٌ وتقويم:**

وإنّه لبَدَهيّ أن يُتاح للاحقين من العلماء أن يُدركوا من المعارف ما لم يبلغ شأوه السابقون، فيتبيّنوا مواضع الضعف في أقوالهم ومواطنَ الخطأ والوهم في ما تركوه للأجيال. وإن من طبيعة الأشياء أن يعرف اللاحقون ما لم يعرفْه الأوائل... وههنا تكون **تخطئةٌ**، ويكون **تصحيحٌ وتصويبٌ وتقويم**. وما أشبه هذا بحوارٍ يجري بين العلماء، أحيائهم وأمواتهم، رغبةً في الوصول إلى الكمال المطلق، تلك الغاية التي ما برح الإنسان ينشدها منذ كان الإنسان!

في مادّة **«ماش» يُصحّح ابنُ جلجل** خطأً وقف عليه... يقول: **بعض الأطبّاء** يجعله [أي الماش] الجُلْبان، وهو خطأ، ثم يُقدّم ما توافر عنده في ذلك:

«والماش حبّ صغير كالكَرْسنّة الكبيرة، أخضرُ اللون، برّاق، وله عينٌ كعين اللوبياء، مُكحّل ببياض، وشجره كشجر اللوبياء في غُلُفٍ كغُلُفه. ويُتّخذ في المشرق ببساتينها، ويؤكل أصله باليمن ويُسمّى الأقطف، وهو طيّب الطعم»[59].

والغافقي، كذلك، في نقله عن ابن جلجل، **يُصحّح له ولغيره** ما يعتقد أنه خطأ أو وهم. يقول ـ **الغافقي** ـ في مادّة طالِيسْفَر (Talisa - pattra سنسكريتيّة):

«هو الدارْكِيسَة، وأكثرُ الناس على أنه البَسْباسة، وليس ذلك صحيحاً! ويُسمّي حُنَين هذا الدواء ـ المُسمّى باليونانيّة ماقِر [Maker] في كتاب ديسقوريدس ـ الطاليسْفَر. [ويتُابع الغافقي] **وزعم ابنُ جلجل وحده** أنّ الطاليسفير قيل عنه أنه لسان العصافير، وقيل هو عروقُ شجرةٍ هنديّة، قال

---

(59) «الجامع..» 4: 125 و 126.

وفي منافعه: «ماؤه يليّن البطن، والحَسْو المُتّخذ منه ينفع السّعال والنزلات، وهو نافع للمحمومين ومَن كان به منهم سعال. وإذا طُبخ بالخلّ نفع من الجرب المتقرّح».

غيره: الطاليسفير هو عروق العشبة التي يُعْلَف بها دود الحرير!»[60].

وقد يضمّ الغافقيُّ، في تصحيحه، إلى ابن جلجل طبيباً آخر يرى أنه يُشاركه في الخطإ، كما فعل في مادة «دَنْد» (فارسيّة)، وهي - كما يبدأ ابن البيطار بتعريفها - «الخِرْوَع الصيني»، ثم يمضي - ابنُ البيطار - مُتبنّياً وجهة نظر **الغافقي** دون أن يُشير إليه:

«وغلط من قال إنه الماهُودانه، كما قال **ابنُ جلجل وابنُ الهيثم**. وأكثرُ أطبّاء زماننا هذا يغلطون في ذلك!»[61].

وفي تواصل هذا الحوار، الأزليّ، بين علماء التاريخ، يعمد **ابنُ البيطار** نفسه إلى أن يُصحح - في نقله عن **ابن جلجل** - ما يراه من الوهم والخطأ:

ففي «**شجرة الكفّ**» (الاسم العلمي Potentilla reptens، ينقل قولَه فيها:

«هي شجرةٌ، لها أصلٌ ككفّ إنسانٍ، براحةٍ وخمس أصابع، وتعرف بـ «كفّ مريم». والنساء يعملن منه فِرْزَجة تُعين على الحمل. وهي من السموم!».

ويُضيف ابن البيطار: «وهذا قوله [قول ابن جلجل]، وتُعرف [شجرة

---

(60) «الجامع..» 3: 94.

ويلاحَظ أنّ الآراء في هذه المفردة - كما يتّضح مّما أورده ابن البيطار عنها وعن الداركيسة والبسباسة - قد تباينتْ، وشابَها **خَلْطٌ واضطراب!**

وحُنين، هو الطبيب **حنين بن إسحق**، الذي أجاز ترجمة اصطفن بن بسيل لكتاب ديسقوريدس إلى العربيّة، على نحو ما بيّنّا بدايةً.

(61) «الجامع..» 2: 97.

وعبارة الغافقي في دَنْد - كما وردت في «منتخب الغافقي..» - هي: «**زَعَمَ ابنُ جلجل وابنُ الهيثم** أنه الماهودانة، **وغلطا في ذلك**، وعلى هذا الرأي أطبّاءُ زماننا أكثرهم».

وفي الماهودانه (والصحيح: الماهُوبَذانَه)، يقول ابن البيطار: «تأويلُه بالفارسيّة: القائم بنفسه، أي أنه يقوم بذاته في الإسهال؛ ويُسمّيه عامّةُ الأندلس (طارطقة)، وبعضهم يُسمّيه السيسبان أيضاً، ويُعرف بـ «حبّ الملوك أيضاً عند أطبّاء المشرق»... ثم يورد تحليته نقلاً عن ديسقوريدس... «الجامع..» 4: 122.

الكفّ] كثيراً، وهي الأصابع الصفر، ويُسَمّيها بعضُ الشجّارين بـ «كفّ عائشة». [ويُصحّح] وليست من السموم، وإنما هي من الأدوية النافعة من السّموم»[62].

وفي مادّة «أُرْمِينُن» (يونانيّة Horminon)، يقول ابن البيطار:

«زعم ابنُ جلجل أنّ هذا النبات هو القِلْقِل، والقُلْقُلان أيضاً. وصفتُه أيضاً ليست صفة القُلْقُلان، الذي هو بالعراق مشهورٌ في زماننا هذا، فتأمّله!»[63].

وفي مادّة «أقسيا» (أو أقْسيا أقنتش»، يونانيّة Oxyakantha)، يقول «ابن البيطار»:

«تأويله باليونانيّة: «الشوكة الحادّة»، وهو «زعرور الأودية»، ويُعرف عند شجّاري الأندلس بـ «الجُبُرُ يُول). وليس هو شجر (أمير باريس)، كما زعم ابن جلجل! ولا هو «الفيلْزَهْرج» كما زعم غيره؛ فاعلمْه!»[64].

---

(62) «الجامع..» 3: 55.

وأصل النبات: جذره.

والفَرْزَجة قطعةٌ من دواء تُتّخذ على شكل أصبع، تحتملها النساء. والفتيلة ما يوضع في مقعدة المريض.

ونحسب أنّ ما أخذه ابنُ البيطار على طبيبنا من الخطأ، هو وهمٌ منه، مردّه ـ كما نرى ـ إلى سقوط كلمةٍ من عبارة ابن جلجل، تمامها: «وهي [تنفع] من السّموم»، وبذلك يتلاءم المعنى في العبارة مع ما سبق من استهداف النساء عملَ فرازج «تُعين على الحمل».

وفي معجم الشهابي: كفّ مريم، كفّ عائشة، شجرة الكفّ Anastatica hierochuntica. نباتٌ صغير ستويّ برّيّ، من الصليبيّات، ينبت في أنحاء فلسطين والغور وسيناء وغيرها. ومتى تمّ نموّه وجفّ، تقتلعه الريح وتذهب به، حتى إذا صادف مكاناً رطْباً عاد إلى النموّ.

(63) «الجامع..» 1: 20. وفيه رُسمت محرّفةً: أرمنيس!

ومن منافع هذا العَقّار، عن ديسقوريدس: «يُظنّ أنه، إذا شُرب بالشراب، يُحرّك شهوة الجماع، وإذا خُلِط بالعسل أذهب القرحة التي في العين... وإذا تُضُمِّد به بالماء حلّل الأورام البلغميّة...».

(64) «الجامع..» 1: 49. وما بين القوسين مصحّحٌ من «تفسير ابن البيطار»: 137.

وعن ديسقوريدس: هي شجرةٌ شبيهة بشجرة الكمّثرى البرّي الذي يُقال له أجراس، غير أنها أشدّ صفرةً، وهي كثيرة الشوك جدّاً، ولها ثمرٌ شبيه بحبّ الآس، كبار، حُمْر، سهلة =

ويبدو ابن البيطار، في مادّة «ليبانوطُس» (يونانيّة Libanôtis)، أكثرَ اعتداداً برأيه وحماسةً، وقد نال بانتقاده غيرَ واحد من العلماء. . . يقول:

«هو نباتٌ ذو أصناف، ومعناه الكُنْدُريَات، لأجل رائحة «الكُنْدُر» الموجودة فيها. واشتُقّ هذا الاسم من (ليبانوا) الذي هو الكُنْدُر. [ويقول] وزعم ابن جلجل أنه «الإكليل الجبليّ»، المعروف عند أهل الأندلس بـ «إكليل النُّفَساء»، وهو غلطٌ محض، وتابَعَهُ جماعةٌ ممّن أتى بعده، كالشريف الإدريسي؛ فإنه لمّا ذكر الإكليل الجبليّ في مفرداته، تكلّم فيه على أنواع (الليبانوطُس) على أنها الإكليل، وهذا تخبيطٌ وعدم تحقيق في النقل! والليبانوطس، بأنواعه، هو من أنواع الكُلُوخ. . .»[65].

بين طين قيموليا والبَيْلون الحلبي:

ومن المفردات المعدنيّة، التي عُني بها أجدادُنا العرب، ومن قَبْلهم الأغارقة، **أنواعٌ من الطين**، اكتشفوا خصائصها، وصنّفوها، وبيّنوا منافعها. . . منها: طين الأرض، وطين ساموش، وطين قيموليا (الذي أدلى ابن جلجل برأي فيه)، والطين الكرمي، والطين الأرمني، والطين النيسابوري، والطين الحرّ. . .

= الانفراك. في جوفها حبّ. . . وثمره إذا أُكِل، وإذا شُرب، قطع الإسهال المُزمن والرطوبات السائلة من الرّحم سيلاناً مزمناً.

وقد عاد ابن البيطار، في مادّة فيلُزَهْرَج، إلى هذا التصويب، فقال: «هو الحُضَض، ومعناه بالفارسيّة: مرارة الفيل. . . [إلى أن يقول] **وغَلِطَ من توهّم أنّ الدواء** المُسمّى باليونانيّة: (أقسياقَنْثُس)، وتأويله: الشوكة الحادّة ـ هو الفيلُزَهْرَج، وهو كلام ابن حسّان وتابَعَهُ الغافقي في ذلك. **والصحيح ما ذكرته!**»، «الجامع. .» 3: 173.

(65) «الجامع. .» 4: 116. والاسم فيه محرّف: ليثابوطس، وليثابوا.

ثم يُبيِّنُ ابن البيطار أنواع الكلوخ . . . والليبانوطُس بأنواعه، كما يتّضح من شرح ديسقوريدس وجالينوس، هو جَنْبَةٌ تنبسط بعض أنواعها على الأرض. . . ومن منافعها، التي عدّداها، أنها تقشع ظلمة البصر وتُحِدّه، وتنفع من اليَرَقان، وتقطع سيلان الدم من البواسير، وتُبرىء من المغص، وتُنقّي البَهَق. . . «الجامع. .» 4: 116.

وعند الشهابي: الكُنْدُر واللُّبان من Khôndros libánon اليونانيّة، ولكلمة لُبان أشباهٌ في الآشوريّة والآراميّة والعبريّة، فهي إذن من أصلٍ سامي. نباتٌ من الفصيلة البَخُوريّة.

وصفة هذه الأنواع **تختلف لوناً**: فمن أبيض، أو مُفرطٍ في البياض، إلى ما يضرب لونُه إلى الرماديّة، أو إلى الخضرة، أو الصفرة، ومنه الأسود، والفِرفيريّ اللون. . .

ومن **صفات هذه الأطيان**: المكتنزُ، والليّن، والسريعُ الانمياع في الماء، والهيّن التفتّت حتى إنه إذا سُحِق «لم يوجد فيه شيء من الرمليّة»، ومن صفات بعضه أنه «إذا أُلصِق باللسان لَصِق كالدّبَق». . .

ومن أنواعه ما **ينفع ـ طِلاءً أو شُرْباً ـ** في مداواة القروح المزمنة، وقطْع نفث الدم، وتجفيف الجراحات، وجبْر الكسور، وقلْع البهق والجرب المتقرّح. . . ومنها ما يقتل الدود على أعواد الكرمة، وما «يستعمله الصاغةُ في التمليس». . . وقوّةُ بعضه «تُنقّي وسخ البَشَرة، وتجلو ظاهر البدن، وتُحسّن اللون، وتُبَرّق الشعر. . .»[66].

ولعلّ من الطريف أن نستشهد بما قاله **جالينوس**، قبل نحو ألف وثماني مائة سنة، عمّا سمّاه **«طين الأرض»**.

«وطين الأرض، السمينة الدسمة، فإني رأيتُ أهل الإسكندريّة وأهل مصر يستعملونها (. . .) ولقد رأيت بالإسكندريّة مَطْحُولين ومُسْتَسْقِين كثيراً يستعملون طين أرض مصر، وخَلْقاً كثيراً يَطْلُون من هذا الطين على سُوقهم وأفخاذهم وسواعدهم وأعضائهم وظهورهم ورؤوسهم وأضلاعهم، فينتفعون به منفعةً بينة عظيمة. وعلى هذا النوع قد ينفع هذا الطلاء للأورام العتيقة والأورام المترهّلة الرّخوة. وإني لأعرف قوماً (. . .) شَفَوْا، بهذا الطين أيضاً، أوجاعاً مُزمنة، وكانت مُتمكّنةً في بعض الأعضاء تمكّناً شديداً، فبرئتْ وذهبت!»[67].

وأما **«طين قيموليا»**، فقد حدّث **ديسقوريدس** بأنه نوعان: «أحدهما

---

(66) «الجامع. .» 3: 108 ـ 113.

(67) «الجامع. .» 3: 108.

والمَطْحول: المريض بطِحاله، **والمُسْتَسقي**: المريض بالاستسقاء.

أبيض، والآخر فيه فِرفيريّةٌ، وهو دَسِم، وإذا لُمِس وُجِد باردَ المَجَسّة، وهو أجود النوعين»[68].

ويُقدّم لنا طبيبُنا الأندلسيّ ابنُ جلجل ما وصل إلى علمه حول هذا النوع من الطين. . . يقول:

«أهل البصرة يُسمّون طين قيموليا: الطين الحرّ.

«وأصنافه كثيرة: منه أرمنيّ، ومنه سجلماسيّ. ومنه أندلسيّ.

«والأرْمَنيّ لم نره، وهو أجود الكلّ؛

«وبعده السِجِلْمَاسيّ[69] - وهو أفضل في العلاج من الأندلسيّ - وهو أبيضُ شديد البياض، صُلْبُ الجِرْم، مكتنز الأجزاء، لا ينكسر بسرعة، ولا ينحلّ في الماء إلا بعد برهة، غير أنه إذا انحلّ ففيه من اللزوجة أكثرُ ممّا في غيره.

«والأندلسيّ صنفان: أبيض، وأسود رديء لا يصلح ولا يتصرّف في شيء منه»[70].

ومن منافع طين قيموليا أنه «إذا طُلي به موضع حَرْقِ النار من ساعته، بعد أن يُخلط معه خلّ، نفعه، وينبغي أن لا يكون الخلّ ثقيفاً جداً. . .»؛ وإذا دِيف بخلّ، ولُطّخَت به سائر الأورام، حللها. . .، وقد يحلل الأورام الجاسية العارضة في الأنثيين، والأورام الحارّة العارضة في جميع أعضاء البدن. . .»[71].

قلتُ: إنّ صنفاً من ذلك الطين ما يزال في موضع الاستعمال حتى اليوم

---

(68) «الجامع. .» 3: 110.

(69) نسبة إلى سِجِلْماسة: مدينة بالمغرب، أسّسها - كما يذكر الحِمْيَري - مدرار بن عبد الله، وتمّ بناؤها سنة 140 هـ، وهي على طرف الصحراء، بينها وبين البحر خمس عشرة رحلة.

(70) «الجامع. .» 3: 110 .

وسترد، أدناه، إشارةٌ إلى أحد هذين الصنفين باسم «الطين الطُلَيطلي».

(71) «الجامع. .» 3: 100.

في مدينة حلب، الواقعة داخل المنطقة التي رسم ديسقوريدس حدودها إلى ما يلي مدينة سلوقية شرقاً[72].

وأهل حلب يُطلقون كلمة «البَيلون» ـ كما ورد في «**موسوعة حلب المقارنة**» ـ على «الحجر الصَلْصالي الغُضَاري النقيّ، يستعملونه بأن يَطْلُوا بمعجونه الرأسَ في الحمّام، فيمتصّ الموادّ الدّهنيّة منه ويُزيل قشرته. وقد يَطلون به البدن فيُطرّيه ويُزيل حرارته، كما يَطلون به النسيجَ الملوّث بالدهن فيمتصّ دهنه»[73].

وممّا كانت تُحضّره **المرأةُ الحلبيّة، عشيّةَ ذهابها إلى الحمّام العامّ** ـ قبل اصطناع الحمّامات في البيوت ـ أن تنقع قطعةً من حجر البيلون في وعاء، ثم تجعل نَقيعَه في جملة الحوائج التي تذهب بها إلى الحمّام[74].

ونُعدّد **من صفاته** ـ عدا ما ذكره الأسدي ـ أنه فِرفيريّ اللون، يَتفتّت في الماء، وينماع، ولا يُخلّف شيئاً من الرمليّة. وإذا لُومس باللسان تعلّق به.

وقد رأيتُ، في طفولتي بحلب، الحَبالى يتماضَغْنَ فُتاتاً منه![75]

---

(72) يقول: إنّ الطين الكرمي، قد يكون «بالمدينة التي يُقال لها سلوقية، إلى البلاد التي يُقال لها سورية»، «الجامع..» 3: 111.
وسلوقية ـ أو سلوق، كما أوردها الحِميري ـ مدينةٌ أسّسها سلوقس الأول حوالي سنة 300 ق. م، لتكون ميناء أنطاكية (في لواء الإسكندرون اليوم، في الشمال الغربيّ من سورية).

(73) الأسدي م. خير الدين (1900 ـ 1971): «**موسوعة حلب المقارنة**» (سبعة مجلدات، بعناية محمد كمال، إصدار جامعة حلب، 1981 ـ 1988)، 2: 217.
قلتُ والأسدي يصفه تجوّزاً بأنه «حجر»!.

(74) في أمثال حلب الشعبيّة ما ننقله إلى الفصحى مُفسّراً: السيدة، التي تأنف أن تجبُل بيلوناً، تُضطرّ إلى أن تُغَطّس يدَها في وعائه لدى الاستحمام!.

(75) أو يتنقّلن به! والنُقْل، عند الفيروزآبادي: ما يُتنقّل به مع الشراب (من جوز ولوز وبندق ونحوه...).
وفي «جامع المفردات..» أنّ طين الأكل، الذي يُتنقّل به، هو «الطين النيسابوري»، وهو من الطين الحرّ، لونه أبيض شديد البياض، في طعمه ملوحة، فإذا دُخّن [أي: أصابه دخانٌ فأخذ ريحَه] نقُصت ملوحتُه وطاب طعمه... ويتنقّلون به على الشراب، فيُسكّن ثوران المعدة!... (4: 112 و 113). =

ويُجلَب البيلون إلى حلب من قريةٍ بشماليّها تُسمّى «كشْمار» (في منطقة أعزاز، والكلمة من اللغة الآراميّة)، التي يُضرب المثل بأرضها القليلة الخير، فهي لا تُقدّم إلا البيلون!.

ويُسمّي الدماشقةُ ما يستعملونه من بيلون حلب بـ «الترابة الحلبية».

وقد تفنّن الصانعُ الحلبيّ، فصنع، من عجينة هذا الحجر، أكوازاً صغيرة مُطيّبة، سمّاها «بَيْلون بالورد».

ويرى الأسدي - رحمه الله - أنّ العربيّة استمدّت كلمة «البَيْلون» من اليونانيّة: Valaniyon، بمعنى الحمّام. والحمّام في اللاتينيّة: Balnea. والعربيّة سَمّت الحمّام: البَلان، ففي «تاج العروس»: البلانات واحد بلان، وهو الحمّام: و «البَلاّن: الخادم في الحمّام ويُسمّون الماشطة في مصر: البلانة على المجاز المرسل. وعلى ما تقدّم - يُتابع الأسديّ م. خير الدين - سَمّتْ حلب هذا الحجر على هذا المجاز، بأن أطلقت الحمّام، وأرادت بعض ما يُستعمل فيها، وهو هذا الحجر»[76].

أجل.

ابتدأ الاهتمام بالطبّ النباتيّ في الأندلس عند مراجعة علمائها لكتاب ديسقوريدس، في منتصف القرن الرابع الهجري (منتصف العاشر الميلادي). وكان أول من ألّف في هذا العلم ابن الهيثم، وتلاه ابن جلجل، ولحق بهما ابن سمحون. . .

ومن طريف ما وقفتُ عليه في أدبِ الحِسْبة، قولٌ لابن عبد الرؤوف، الأندلسيّ، في رسالةٍ له يمنع فيها العطّارين «أن يبيعوا الطَّفَلَ للأكل، لأنه مكروه! ولا بأس به لغير ذلك»، «ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة» (بعناية ليڤي بروڤنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقيّة، القاهرة 1955): 87.

والطَّفَل، لغةً، هو الرخْص الناعم من كلّ شيء؛ وهو، علمياً: الطين، يتصلّب على هيئة رقائق بتأثير ضغطِ ما فوقه من الصخور على نحوٍ يَسهُل معه فصلُها.

وفي «الجامع. .» إشارةٌ إلى ما أطلَق عليه ابنُ جلجل: «الطَّفَل الطُّلَيطلي» (4: 42)؛ وهو، كما يتّضح، أحد النوعين الأندلسيّين: الأبيض والأسود، المارّ ذكرُهما أعلاه.

وإذن، فأكل الطَّفَل الطُّليطلي، والتنقُّل بـ البَيْلون الحلبي شأنٌ قديم!.

(76) «موسوعة حلب المقارنة» 2: 217.

ثم انتظم عِقْدُ هؤلاء العلماء الأندلسيّين. . . ولم يتوقّفوا عن التأليف في الطبّ النباتي إلا يوم انفرط عقدهم، بخروج آخر المسلمين من غرناطة؛ ولكن بقي من لآلىء هذا العقد ما بقي، في مخطوطات تشهد على إسهام أجدادنا في هذا العلم في الأندلس وفي سائر ديار الإسلام.

واليوم، نرى العالَم يعود إلى الطبّ النباتيّ، يَتَنَخّلُه ليعرف صحيحه من فاسده، بعد تبيّن مدى ما في «الأدوية المركّبة» من مضارّ، لم تكن تَخفى على الأجداد في عهدهم.

فهلْ يُسهم العلماء العرب، المعاصرون، في هذا التنخُّل والاختيار؟.



الدكتور أمين الطيبي
جامعة اكسفورد - بريطانيا

تمهيد:

كان لعرب سواحل جنوب الجزيرة العربية والخليج نشاطٌ تجاريٌ بحريٌ كبير في منطقة المحيط الهندي منذ زمن بعيد، قبل الإسلام؛ فعُرفوا لذلك عند الباحثين بفينيقيي الجنوب. وقد عَرفوا مواسمَ هبوب الرياح الموسمية في المحيط الهندي، فكانوا يُبحرون إلى سواحل الهند صيفاً عند هبوب هذه الرياح من الجنوب الغربي، ويعودون شتاءً عند هبوبها من الشمال الشرقي. وبالنسبة لساحل أفريقيا الشرقي، كانت أسفارُهم إليه شتاءً، وعودتُهم صيفاً، تبعاً لاتجاه هبوب الرياح الموسمية، التي انتقلتْ تسميتُها العربيةُ إلى اللغات الأوروبية Monsoons.

ومنذ ظهور الإسلام حتى القرن السادس عشر، كان هؤلاء العربُ سادةَ الملاحة والتجارة في المحيط الهندي، وأقاموا مستوطنات لهم في "«كاليكوت»

على ساحل الهند الغربي (مُكَيْبار) وفي ملاقة بشبه جزيرة الملايو، ومنهما امتد نشاطُهم التجاريُّ إلى جزر الهند الشرقية والصين، حيث كان للعرب جالية ذات شأن في مدينة كنتون.

كما نشط عربُ جنوب الجزيرة في التجارة عبر البحر الأحمر، وانتقلتْ قبائلُ من اليمن وحضرموت منذ بداية الألف الأولى قبل الميلاد واستقرَّت في مرتفعات الحبشة التي اكتسبتْ اسمها من اسم إحدى هذه القبائل «حَبَشَتْ»، وكان لهؤلاء العرب في أكسوم (بإرتريا حالياً) حضارةٌ مرموقةٌ منذ الألف الأولى قبل الميلاد، بحيث يمكن القولُ بأن تاريخ الحبشة يبدأ في الجزيرة العربية.

وبعد ظهور الإسلام، استمرَّ هذا النشاطُ التجاريُّ البحريُّ مع الحبشة، وزَيْلع على ساحل الصومال الشمالي، وأنشأ العربُ سلسلةً من المستوطنات على ساحل الصومال الشرقي (ساحل البنادر) منذ القرن العاشر الميلادي اتخذوها مراكزَ للتجارة مع الداخل، وللدعوة إلى الإسلام، وأهمُّها مَقْدشو ومَرْكة وبَراوة.

وللحضارمة والعُمانيين دوْرٌ بارز في مجالات التجارة والدعوة إلى الإسلام ونشر الثقافة واللغة العربية على طول ساحل أفريقيا الشرقي - من مَقدْشو شمالاً إلى موزمبيق وسُفالة جنوباً، مروراً بممباسة وزنجبار وكلوى على ساحل تنزانيا، وجزر القمر، وسواحل جزيرة مدغشقر (ملقاشي).

إن العلاقات التجارية بين جنوب الجزيرة العربية وساحل شرق أفريقيا، علاقاتٌ قديمة تعود إلى ما قبل الإسلام بقرون، وتشهد بها أطلالُ المراكز والمحطات التجارية التي أقامها العربُ قبل الإسلام على طول ساحل الصومال، وما جاء في كتاب Periplus الذي أَلَّفه، في أواخر القرن الأول الميلادي، تاجرٌ يونانيٌّ من مصرَ ليكون دليلاً أو مُرشداً للتُّجار في منطقة البحر الأحمر وجنوب الجزيرة العربية وساحل شرق أفريقيا. ففي الكتاب يرد ذكرُ مدينة رَبْطة Rhapta على ساحل شرق أفريقيا، وحاكمها عربيٌّ من قبيلة مَعافر اليمنية، وهي تخضع لسيادة مدينة مُخا باليمن، وكانت تتردد عليها المراكب،

وربابنتُها وملاحوها من العرب. ثم تنقطع المصادرُ عن تاريخ ساحل شرقي أفريقيا حتى القرن العاشر الميلادي حينما أَلّف المسعوديُّ كتابَ (مروج الذهب)، وفيه تناول بإسهاب تجارةَ العرب في القرن العاشر الميلادي مع ساحل شرق أفريقيا، دون أن يذكر بلداناً أو مدناً.

وعلى ذلك، فإن الوثيقةَ التاريخيةَ ـ (كتاب الزنوج) ـ التي عثر عليها المستشرقُ الإيطاليُّ إنريكو تشيرولِّي، ونشرها عام 1957، مصدرٌ مهم للبحث في تاريخ استيطان العرب المبكر في الحبشة وعلى ساحل شرق أفريقيا في الجاهلية وصدر الإسلام. فالمؤلف المجهول الاسم للكتاب جَمع مادته من مصادرَ لم تصلْنا، وهو ينفرد في الحديث عن مستوطناتٍ وهجراتٍ عربية قديمة، وعن وصول الإسلام في خلافة عمر بن الخطاب، وعن إقامة مستوطنات في خلافة هارون الرشيد.

وعند الحديث عن الصراع عام 1865 في أرض كِسْمايو (قرب مصب نهر الجُب Juba) بين الصوماليين ـ ويسمُّيهم السُّمال ـ وبين القالة Gallas ويسمُّيهم الغيلان ـ يؤكد مؤلفُ (كتاب الزنوج) على عروبة الصوماليين إذ يقول: «وأما السُّمال فهم عربٌ من غير خلاف»[1].

رواية صاحب Periplus:

يقول صاحبُ كتاب Periplus ـ من أواخر القرن الأول الميلادي ـ إنه بعد إبحار يومين من ساحل الصومال الجنوبي، يصل المسافرُ إلى «آخر مدينة بها سوق على ساحل أزانيا، وتُعرف المدينة باسم رَبْطة، واسمُها مشتقٌ من اسم القوارب المخُيطة هناك. . . . وبها العاج وصدف السلاحف بكميات وفيرة. وصاحبُ السيادة فيها رئيسٌ مَعافريٌ بموجب حقٍ قديم يجعل المدينة خاضعة «السيادة المملكة التي أصبحت الأولى في الجزيرة العربية مُخا Mousa. ويُرسل أهلُ مخا سفناً كبيرةً وكثيرةً معظم ربابنتها وملاّحيها من

(1) مؤلف مجهول الاسم. كتاب الزنوج، ص 249. نشر النص العربي أنريكو تشيرولي في كتاب Somalia (I)، روما. 1957.

العرب الذين يَعرفون السكانَ المحليين جيداً، ويتزاوجون معهم، وهم يَعرفون الساحل كلَّه، ويفَهمون لغة القوم. وتأتيها من مخا الرماحُ والفؤوس والخناجر ومختلف أنواع الزجاج. وتُصدَّر من الساحل كمية كبيرة من العاج، وقرون الكركدن، وصدف السلاحف، وقليل من زيت نخيل النارجيل»[2].

إن المستوطناتِ على الساحل إلى خط عرض 10 درجات جنوبي خط الاستواء كانت تخضع لمدينة مخا على ساحل اليمن، وكان التجار العرب يفدون للإقامة والاتجار بسلع شرق أفريقيا التي كان يعاد تصديرها إلى الهند والصين شرقاً، وإلى مصر وعالم البحر المتوسط غرباً. **ومما هو جدير بالملاحظة أنه لا ذِكرَ لتجارة الرقيق**[3]، وهي تجارة نشطت في الفترة الحديثة فقط بعد قدوم البرتغاليين والفرنسيين والإنجليز إلى ساحل شرق أفريقيا وإقبالهم على ابتياع الرقيق للعمل في مستعمراتهم في المناطق الحارة.

والرئيس المعافريُّ الذي يشير إليه صاحب كتاب Periplus ينتمي إلى قبيلة معافر اليمنية الشهيرة، وموطنها إلى الجنوب من مدينة تَعِز إلى مُخا غرباً (قضاء الحجرية بلهاء تعز حالياً). وللمعافر تاريخ عريق منذ ما قبل الإسلام. فاسمُ القبيلة يرد في نقشٍ سبئي عُثر عليه في صِرْواح عن تأسيس مملكة سبأ يعود تاريخه إلى حوالي عام 500 ق. م. وبعد الإسلام، هاجر معظمُ أبناء القبيلة إلى مصرَ والأندلس، وساهموا في نهضة البلدين. فقد عَهد عمرو بن العارص إلى مَعافري بتخطيط مدينة الفسطاط، ومن أشهر المعافريين بالأندلس المنصور محمد بن أبي عامر حاجبُ الأندلس الشهير في أواخر القرن العاشر الميلادي[4].

يتحدث صاحب كتاب Periplus عن التزاوج بين العرب والسكان المحليين، كما يذكر بأن العرب كانوا يفهمون لغةَ القوم. ويمكن أن يعَدَّ ذلك

(2) **Perilus of the Erythraean Sea,** New york 1912, PP. 28 - 29.

(3) Bennett N.R., **A History of The Arab State of Zanzibar,** London 1978, P. 4..

(4) ابن حزم الأندلسي، علي: جمهرة أنساب العرب، القاهرة 1962، ص 418. دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة، بالإنجليزية)، المجلد ليدن 1983، ص 895.

بدايةَ مسيرةٍ أدَّت فيما بعد إلى ظهور اللغة والثقافة السواحلية.

كما يذكر بطليموس في كتاب (الجغرافيا) بأن التجار العرب يتنقلُّون بين «العربية السعيدة» (اليمن) ورَبْطة وساحل أزانيا. ويبدو أن أزانيا اسمٌ أطلقه الكتَّابُ اليونان على ساحل شرق أفريقيا إلى الجنوب من سواحل الصومال، ومن هذه التسمية جاءت تسمية تنزانيا الحديثة.

كتاب الزنوج:

يشتمل (كتابُ الزنوج) على اقتباسات أخذها المؤلف المجهولُ الاسم من عدة مصادر سابقة له. يقول المؤلف إن المستوطنين العرب الأوائل وصلوا إلى ساحل شرق أفريقيا في زمن كان فيه تَبابِعَةُ اليمن ـ قبل البعثة ـ يسيطرون على التجارة، وهم الذين أسَّسوا كلوى وبَتِي ولاموه. ثم يتحدث عن هجرة جماعات يمنية إلى الحبشة بعد إخفاق حملة أبرهة الأشرم ضد مكة (عام الفيل)، وعن انتقال ذريتهم بعد الإسلام من الحبشة إلى ساحل شرق أفريقيا.

ويقول المؤلف إن الإسلام وصل إلى شرق أفريقيا في خلافة عمر بن الخطاب سنة 21 هـ/ 642 م. وذكر بعد ذلك وصولَ عربٍ من الشام إلى الساحل سنة 75 هـ/ 695 م في خلافة عبد الملك بن مروان ـ «فوصلوا إلى مَقْدشو وإلى كلوى بقيادة الأمير موسى بن زبير الخثعمي الذي علَّم الناسَ قراءةَ القرآن والدين، وبنى بكلوى حصناً».

ثم وصلتْ حملة عام 149 هـ/ 766 م في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور لحمل سكان مدن الساحل على أداء الخراج. وأرسل الخليفة هارون الرشيد ولاةً إلى ممباسة والجزيرة الخضراء (بمبا) وكلوى. كما جَهَّزَ ابنه المأمون حملة إلى مدن الساحل لخلافها وامتناعها عن دفع الخراج[5].

إن ما يذكره صاحبُ كتاب Periplus من القرن الأول الميلادي يوحي بأن مستوطناتٍ عربيةً أخرى غير رَبْطة قامتْ على غرارها فيما بعد، ولا يُستبعد أن تكون هذه المواقعُ مأهولةً بمستوطنين عرب من أيام مملكة حمير. وينفرد

(5) كتاب الزنوج، ص 237 ـ 239.

(كتاب الزنوج) بذكرها، كما ينفرد بالقول بأن الإسلام وصل إلى مدن الساحل في خلافة عمر بن الخطاب.

يقول باحثٌ حديث متخصّص بتاريخ ساحل شرق أفريقيا في العصر الوسيط: «إن كلّ هذه المصادر توحي بوجود مستوطنات عربية على الساحل منذ القرن الأول الميلادي من أيام ملوك حمير، تَلَتْها مستوطنات أُقيمت بعد ظهور الإسلام في العهدين الأموي والعباسي»[6].

إمارة بني مخزوم بجنوب هضبة الحبشة:

إن أولَ مسلم ورد ذكرُه مهاجراً ومستقراً في الحبشة هو ودُّ بن هشام المخزومي، وكان ذلك في خلافة عمر بن الخطاب.

ويتبيَّن من مخطوطات من مدن ساحل البنادر بالصومال أن مجموعاتٍ من قبيلة مخزوم القُرَشِّيين استقرت في مقْدشو وغيرها من مدن ساحل البنادر في صدر الإسلام، بل إن بعض بني مخزوم استقروا في ساحل أفريقيا الشرقي، وكان لهم ولذريتهم مكانة مرموقة في البلاد فقهاءَ وتجاراً. ويرد في (كتاب الزنوج) ذكرُ اثنينُ منهم في القرن التاسع عشر في لاموه وأحوازها على ساحل كينيا الشمالي[7].

إن أقوى دليل على الهجرات العربية من الحجاز إلى القرن الأفريقي في صدر الإسلام هو قيام أسرة حاكمة من بني مخزوم بإقليم شوا بجنوب هضبة الحبشة في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. إن القطعةَ القصيرةَ التي عثر عليها المستشرقُ الإيطالي إنريكو تشيرولي من تاريخ إمارة بني مخزوم بالحبشة تتحدث عن الإمارة المخزومية في المراحل الأخيرة من أيامها، وقد مزَّقتْها الفتنُ الداخلية وأنهكتْها حروبها مع إمارة أوفات الإسلامية المجاورة لها، التي تحالفت ضدها مع ملك أمحرة إيكونو أملاك. يذكر صاحبُ (تاريخ بني مخزوم) في نهاية القطعة التي عُثر عليها بدايةَ الإمارة المخزومية فيقول: «وبلَغَنا أنهم [أمراء بني مخزوم] من أولاد ود بن هشام المخزومي، وكان خرج

(6) Freeman - Grenville, G .S .P. The Swahili Coast..., London 1988, II, P.11.

(7) كتاب الزنوج، ص 244، 249.

في زمن عمر بن الخطاب. ومن تولّى من أولاده في شوا ملكَها سنة 283 هـ/ (896 م) إلى سنة 684 هـ (1285 م)، وذلك 390 سنة»[8].

المستوطنات العربية على ساحل شرق أفريقيا:

أهم هذه المستوطنات على الساحل من الشمال إلى الجنوب: كسمايو، لاموه، بتي، ملنده، ممباسة، كلوى، سفالة الذهب؛ فضلاً عن الجزر: الجزيرة الخضراء، زنجبار، مافيا (منفيا)، جزر القمر، مدغشقر.

يتحدث المسعودي عن رحلات العُمانيين، وهم عرب من الأَزد، في بحر الزنج إلى جزيرة قنبلو (لعلّها الجزيرة الخضراء المسماة اليوم بمبا) وإلى بلاد سُفالة، والواق واق (موزمبيق؟) من أقاصي أرض الزنج. ويقطع هذا البحرَ السيرافيون[9]. ويقول ياقوت الحموي إن سيراف مدينةٌ جليلةٌ على ساحل بحر فارس، وبناؤهم بالساج وخشبٍ يُحمل من بلاد الزنج[10].

وبلاد الزنج ـ كما يقول المسعودي ـ غنية بالعنبر، وتُصدَّر منها جلود الفهود البرية، وصدفُ السلاحف لصنع الأمشاط. والفيلة في بلاد الزنج في نهاية الكثرة، وهم يصطادونها لأخذ أنيابها، ويُجهَّز أكثرها إلى عُمان، ومنها إلى الهند والصين. وفي الهند إقبال كبير على شراء العاج حيث تُصنع منه نصبُ (مقابض) الخناجر، وقوائم السيوف، وأدوات الشطرنج والنرد. وأهل الصين يتخذ ملوكُها وقوّادُها الأعمدةَ من العاج. ويُستعمل الغاج في دخن بيوت أصنامها وأبخرة هياكلها، كاستعمال النصارى البخور في الكنائس[11].

زار ابن بَطُّوطة ممباسة وكلوى عام 731 هـ/ 1331 م، وذكر له بعض تجار كلوى أن بين سُفالة ويوفى من بلاد الليميين مسيرةَ شهر. ومن يوفى يؤتى بالتبر إلى سُفالة التي تتبع سلطان كلوى[12].

---

(8) مؤلف مجهول الاسم: قطعة من تاريخ سلطنة بني مخزوم في شوا، نشرها تشيرولّي في (مجلة الدراسات الأثيوبية)، السنة الأولى، العدد الأول، روما 1941، ص 9.

(9) المسعودي، علي: مروج الذهب، الجزء الأول، القاهرة 1964، ص 108.

(10) ياقوت الحموي: معجم البلدان، بيروت 1979، 3/ ص 295.

(11) المسعودي، 2/ ص 6 ـ 7.

(12) ابن بطوطة، محمد: رحلة ابن بطوطة، بيروت 1968، ص 249.

عرض تاريخي لمدن الساحل:

ترد في (كتاب السلوى في تاريخ كلوى) ـ من أوائل القرن السادس عشر ـ قصةُ حسن بن علي وأبنائه الستة. فقد ذُكر بأنه ابن سلطان شيراز من جارية حبشية، وقد نزح عن شيراز في حدود عام 365 هـ/ 975 م مع أبنائه إلى أفريقيا في سبع سفن، وأقام كل واحد منهم مستوطنةً على الساحل حتى جزر القمر. أما الأب فهو مؤسس كلوى[13].

إن حركة الاستيطان العربي على ساحل شرق أفريقيا حركة قديمة ومستمرة على مدى قرون، وكانت تزداد عند قيام الحروب الأهلية والمذهبية في الأوطان الأصلية للمستوطنين، كما حدث بالنسبة للنازحين من إنجلترا (Puritans) إلى أمريكا في القرن السابع عشر.

إن المعلوماتِ التي وصلتنا عن حياة هؤلاء المستوطنين العرب معلوماتٌ ضئيلة. فكتُبُ التاريخ المحلي ما هي إلاّ سرد للسنوات وأسماء الملوك والسلاطين. والأهمُّ منها ما كتبه العربُ من خارج المنطقة ـ كالمسعودي والإدريسي وياقوت الحموي وابن بطوطة. كما تستفاد بعضُ المعلومات مما كتبه البرتغاليون عن هذه المستوطنات عند وصولهم إليها في نهاية القرن الخامس عشر.

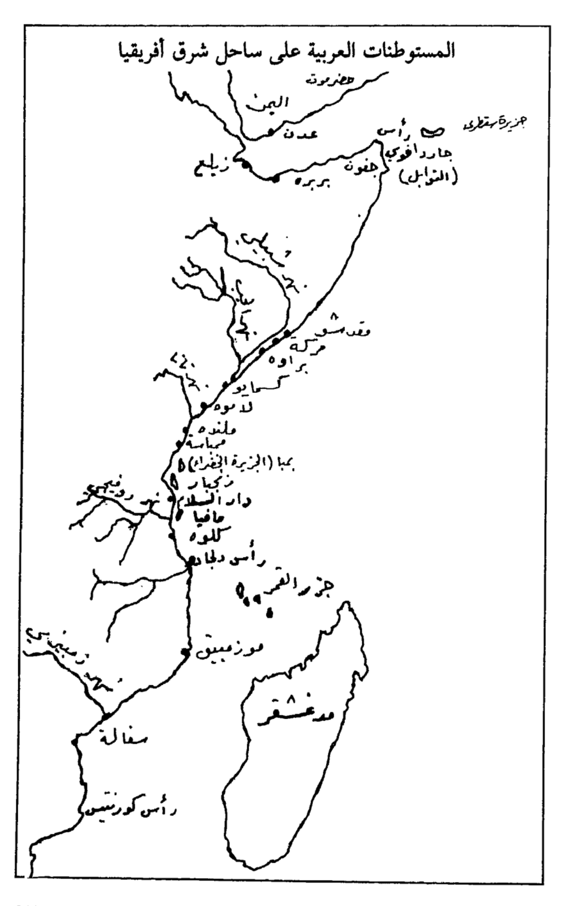
وعلى الرّغم من قلّة المصادر، فإنه يمكن إعطاءُ صورة عامة عن تلك المستوطنات العربية. كانت سُفالة في زمن المسعودي «نهايةَ ما وصلت إليه مراكبُ عُمان وسيراف في بحر الزنج»، ولعلَّ ذلك يرجع إلى أن الرياح الموسمية تتوقف جنوبي رأس كورنتيس Correntes، وتكثر العواصف وتزداد التيارات البحرية قوةً، ويزداد المناخُ برودةً.

وأقام العرب تدريجياً مستوطناتٍ، في جزر القمر، وعلى طول الساحل الغربي لجزيرة مدغشقر.

إن معظم هذه المستوطنات أقيمت فوق جزر صغيرة قرب الساحل

---

(13) Coupland. R. East Africas and Its Invaders, Oxford V.P. 1956, P. 23.


المستوطنات العربية على ساحل شرق أفريقيا
حضرموت
اليمن
عدن
جزيرة سقطرى
رأس
جاردافوي
(الثوابل)
جفون
زيلع
بربره
مقدشو
مركة
براوه
كسمايو
لاموه
ملنده
ممباسة
بمبا (الجزيرة الخضراء)
زنجبار
دار السلام
مافيا
كلوه
رأس دلجادو
جزر القمر
موزمبيق
مدغشقر
سفالة
رأس كورنتيس

لأغراض دفاعية. وقد ورد في المصادر البرتغالية ما يفيد بأن الشوارع في هذه المستوطنات كانت مستقيمة، وأَن المنازل من الحجر، ولها نوافذُ واسعةٌ وشرُفات، وأبوابها من الخشب المفصَّل، وهي مزخرفة ومغطاة بالمعدن، وحولها حدائق واسعة، وتكثر بها المساجد.

وقد احتفظ العربُ في هذه المستوطنات بأنماط حياتهم التقليدية. واستقلَّت المستوطنات بعضها عن بعض، واشتدَّ التنافسُ التجاريُّ فيما بينها. كانت السيادة أحياناً لفترة من الزمن لإحدى هذه المدن. فصاحب (تاريخ مدينة بتي) يتحدث عن سيادة بتي في أوائل القرن الرابع عشر على كل الساحل من ملنده إلى كلوى. إلا أن أشهر السيادات وأطولها أمداً يبدو أنه كان لمدينة كلوى التي سيطرت على سُفالة وتجارة الذهب من بداية القرن الثاني عشر، وعلى جزر القمر. ولما وصل البرتغاليون إلى ساحل شرق أفريقيا في نهاية القرن الخامس عشر، كانت كلوى ما تزال المدينةَ المهيمنةَ على الطرف الجنوبي من الساحل.

إن حياة القبائل الأفريقية على الساحل تأثرت تأثراً عميقاً بالمستوطنات العربية، إلا أن هذا التأثر كان تدريجياً وسلمياً، ولا ذكر في الروايات المحلية لفتوح بالعنف. ويبدو أن العلاقات بين المستوطنين العرب والسكان المحليين كانت علاقاتٍ وثيقةً وودية، وحدث التزاوج منذ البداية، وأنتج من ذلك الشعبُ السواحلي. لم يحاول المستوطنون العرب ـ كما فعل المستوطنون الأوروبيون فيما بعد ـ أن يحتلوا أو يستغلُّوا لأنفسهم مساحاتٍ واسعةً من الأراضي، فكل ما كانوا ينشدونه هو مزاولة التجارة، فلم يَسْعَوْا للفتوحات في الداخل[14].

الحضارة السواحلية عربية الأصول:

يمكن تعريفُ الثقافة السواحلية (Swahili) إجمالاً بأنها ثقافة الشعوب الناطقة باللغة السواحلية على ساحل أفريقيا الشرقي بتأثير من أصولها العربية،

(14) نفسه، ص 24 ـ 30.

ولا يمكن القول بأنها «ثقافة قبائل البانتو مع عناصر عربية»، إذ إن الكثيرين من السواحلة تخلَّوا في أنماط حياتهم عن كل ما يمكن وصفه بأنه بانتو. قد يكون في عروقهم دم البانتو، إلا أن كل نمط حياتهم عربي إسلامي. إن المستوطنين العرب في الغالب لم يصطحبوا نساءهم بل تزاوجوا من البانتو، وثقافة أبنائهم ثقافة عربية إسلامية، وهم يفتخرون بانتسابهم للعرب.

إن معظمَ القبائل في الساحل تتداول رواياتٍ تفيد بأنها قدمتْ أصلاً من جنوب الجزيرة العربية أو من منطقة الخليج، ولو أن أسماءها «تأفرقتْ» حسب المكان الذي استوطنته، وبعد اندماجها بالسكان المحليين.

ويمكن القول بأن العربَ الحضارمةَ كان لهم أكبرُ الأثر في الثقافة السواحلية، بينما كان للعمانيين أثر جذري في الكيان السياسي في الساحل. وبخلاف العمانيين، فإن الحضارمة تزاوجوا مع سكان البلاد. وقد كان معظم الفقهاء من الحضارمة، كما أن القصائد الأولى باللغة السواحلية نظمها شعراء من حضرموت.

ويهتم عربُ شرق أفريقيا بالدراسات العربية، وباللغة العربية، وبذلك حافظوا على صلة السواحلية باللغة العربية، التي هي أساس اللغة السواحلية(*).

يقول باحث متخصص في التاريخ السواحلي إن اللغة السواحليةَ ستظل ما بقي الإسلامُ في شرق أفريقيا، وسيظل للغة العربية مكانتُها بين المسلمين هناك. وعلى الرغم من أن انتشار السَّواحلية في الداخل، فقد كان الموطن

(*) أخبر الشيخ أبو الحسن علي الأنصاري الأندلسي (من أهل مدينة ميورقة) ـ وكان عالماً باللغة ـ أنه «لما وصل إلى عُمان، ركب البحر إلى بلاد الزنج، وكان معه من العلوم أشياء، فما نَفَق عندهم إلا النحو. وقال: لو أردتُ أن أكسبَ منهم آلافاً لأمكن ذلك، وقد حصل نحو من ألف دينار، وتأسَّفوا على خروجي من عندهم». وكانت وفاته ببغداد سنة 477 هـ (المعافري المالقي، علي: الحدائق الغناء في أخبار النساء، تحقيق عائدة الطبي. الدار العربية للكتاب 1978، ص 3 - 114).

الحقيقيُّ للغة والثقافة السواحلية هو الساحل[15].

أخفقت مدن الساحل، الذي يمتد مسافة 4500 كيلومتر، في الاتحاد، مع أنه كان يجمعها الدينُ واللغةُ والاعتمادُ على التجارة. ويمكن مقارنةُ الحضارة السواحلية بِحَبْلٍ ذي عدة جدائل، كل جديلة منفصلة، وكلها جزء من كل. إن حضارة الساحل ليست عربية بالكامل ولا هي أفريقية بحتة، وإنما هي حضارة انتقائية. وجدير بالذكر أن «الحضارة» باللغة السواحلية يعبرُ عنها بكلمة «ustaarabu» أي أن تكون كالعربي.

انتشرت اللغة السواحلية على طول الساحل من مَقْدشو إلى موزمبيق، وفي الجزء المقابلة للساحل، وشمال غربي مدغشقر، وفي جزء القمر. والسواحليةُ اليوم هي اللغة القومية في تنزانيا، وتُفهَم على نطاق واسع في كل النصف الشرقي من وسط أفريقيا من شمال كينيا إلى موزمبيق، وغرباً إلى أعالي الكونغو. لقد انتشرت اللغة السواحلية في الداخل بفضل التجارة، وفي القرن العشرين وصلت إلى زئير، وتُدرّس اليوم في كنشاسا قرب ساحل الأطلنطي. ويتكلّم السواحليةَ اليوم أكثرُ من ثلاثين مليون من الأفارقة، وهي عامل من عوامل الوحدة في القارة الأفريقية.

وظهرت في السواحلية آداب ـ قصائد وروايات قصصية ـ وكانت القصائد الأولى على غرار القصائد العربية، وأكثر من نصف مفرداتها من أصل عربي. أما متى اتُّخذت الحروف العربية لكتابة اللغة السواحلية فغير معروف، ولكن ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن تدوين اللغة بالحروف العربية بدأ قبل قدوم البرتغاليين في نهاية القرن الخامس عشر. وعند وصولهم كانت العربيةُ الرسميَّة في الوثائق، وكانت الثقافةُ العربية الإسلامية هي الثقافة السائدة في مدن الساحل.

ومع أن البرتغاليين أقاموا في ساحل شرق أفريقيا أكثر من قرنين، إلا إن

---

(15) Harries, L., «The Arabs and Swahili Culture». in **Africa**, vol, 24, PP.
Trimingham, J. S. **Islamin East Africa,** Edinburg House Press 1962, PP. 30 - 31.

أثر اللغة البرتغالية في السواحلية لا يتجاوز 60 كلمة، كأسماء بعض المحاصيل والأشجار - كالذرة الصفراء والأفوكادو وقوافة - واسم الكارتة واسم بيت الدعارة. «إن وجود البرتغاليين لم يُسهمْ شيئاً في مجالات الفن والبناء والأدب والسياسة. . . فقد مرّوا كالحلم».

كانت المباني في البداية من الطين، ومنذ بداية القرن الثاني عشر شُيِّدت مبانٍ من الحجر المرجاني المتوافر على الساحل، وبرعوا في نحته، فأقاموا المساجد والقصور والحصون البديعة في كلوى وزنجبار والجزيرة الخضراء. وملنده وممباسة وبتي وغيرها.

إن مسلمي شرق أفريقيا شافعيةُ المذهب، إذ إنّ التأثير الإسلامي السائد وصل من جنوب الجزيرة العربية، وبخاصة حضرموت. وتكثر المساجدُ في مدن الساحل، وللفقهاء منزلة عالية. وتُعقد حلقاتٌ تُعرف الواحدة منها باسم «دراسة» لتعليم اللغة العربية، وتفسير القرآن والفقه، لعامة الناس. وتُعقد هذه الحلقات في المساجد أو في منازل المعلمين، ويحضرها الكثيرون، وتتخلَّلها الصلواتُ وإنشاءُ القصائد. وللاحتفال بالمولد النبوي مقام كبير في شرق أفريقيا، فتُقرأُ قصة المولد (maulidi)، وتقام الحفلات في ذكرى المولد النبويّ، وأشهر ما يقرأ قصة المولد للبرزنجي، خطيبِ الحَرم النبوي ومفتي الشافعية الذي توفي بالمدينة المنورة سنة 1177 هـ، وهي تدرَّس في كافة المدارس القرآنية، ولذلك فهناك إقبال من الطلبة على تلاوتها[16].

إن المستوى العاليَ للحضارة السواحلية يبدو كذلك من القناديل الخزفية التي عُثر عليها في الحفريات، ولعلَّها كانت تُستعمل لإنارة الحجرات المظلمة، مما يدل على أن السكان مارسوا القراءةَ والكتابةَ وإعدادَ الحسابات[17].

كانت الحضارة السواحلية ثمرةً للنمو التجاري، وكان ذلك في الوقت

(16) Trimingham, J. S. Islam in East Africa, pp. 47-48.

(17) General History of Africa (UNESCO), 1984, P. 472.

ذاته عاملَ ضعف، إذ لم يقُم الرخاءُ على تنمية القوى الإنتاجية في الساحل فكل السلع تقريباً لم تكن للاستهلاك المحلي بل للتصدير. والتجارة وحدها لم تكن أساساً كافياً أو حافزاً للحضارة، فهي عرضةٌ لتبدل المسالك، وتواصل العلاقات التجارية، وهو ما حدث بالفعل بعد مجيء البرتغاليين. لقد وجد البرتغاليون سكان مُدن الساحل في ذروة الرخاء، فطمعوا في الاستحواذ على هذه الثروات. وفي أقل من عشر سنوات، تمَّ للبرتغاليين السيطرةُ على مدن الساحل، واتخذوا من موزمبيق مقراً لإدارتهم. ولم ينجُ من الاحتلال البريطاني سوى مدغشقر وجزر القمر[18]. إن الكلمةَ الدالة على البرتغاليين في السواحلية «عفريتي» afriti.

من هم الشيرازي؟

يقول جيمس كيركمان «إنه لا شك في أن أقوى المؤثرات في شرق أفريقيا في القرون الوسطى جاءت من الخليج، وهو ليس فارسياً، كما أن بحر الشمال ليس بحراً ألمانياً». إن معظم سكان ولاية فارس في القرنين التاسع والعاشر (وبها شيراز وميناؤها سيراف بخوزستان/ عربستان) عربٌ لا فرسٌ، وهم الذين يشار إليهم بالشيرازي في شرق أفريقيا[19].

إن أفضل تفسير للتسمية «شيرازي» هو أنها استُعملت لتربط بين حكام مدن ساحل شرق أفريقيا وبين أمجاد بلاط شيراز العربي ـ الفارسي في عهد البُويْهيين (932 ـ 1055 م).

يبدو أن الشيرازيين القادمين إلى شرق أفريقيا وصلوا من جنوب الجزيرة العربية، كما يبدو أن الشرفاء «الشيرازيين» فروا من وجه الغزو المغولي إلى العراق، ونزلوا عند أقربائهم في مَقْدشو، ثم انتقل بعضهم إلى كلوى وحكموها.

---

(18) نفسه، ص 479 ـ 480.

(19) Dr V. Allen, J. «The Shirazi» Problem in East African Coastal History». in **Prideuma** (28) 1982, Wiesbaden, P. 9.

ارتبط الشيرازيون بكلوى تدريجياً ارتباطاً تجارياً، وعن طريق المصاهرة، وهاجر بعضهم إليها. فجزر القمر قدم إليها بعض كبار القوم من كلوى في أواخر القرن الرابع عشر. كما قدم مهاجرون من الشرفاء من حضرموت واليمن، وشملتهم التسميةُ «شيرازي» في كل هذه الأماكن بشرق أفريقيا.

إن استعمال اللقب «شيرازي» في القرن العشرين في زنجبار والساحل يعني أن صاحبه مواطن من الفترة الأولى التي سبقت وصول العُمانيين في نهاية القرن السابع عشر، وهي الفترة التي كان يحكم مدن الساحل فيها شرفاءُ عُرفوا بالشيرازي. إن انتسابَ حكام المدن الساحلية للشيرازي شبيه بانتساب بعض اللوردات في إنجلترا إلى الأصل النورماني الفرنسي[20].

وصول عرب أندلسيين إلى شرق أفريقيا:

في أواخر القرن السادس عشر وصل إلى مدينة بتي على ساحل كينيا الشمالي فوجٌ من المستوطنين العرب، يُعرفون بالحاتمي، قادمين من مدينة براوة على ساحل الصومال الجنوبي. وقد ذكر هؤلاء المستوطنون الجُدد بأنهم قدموا أصلاً من الأندلس. وقد أسست مجموعة منهم مدينة دار السلام، عاصمة تنزانيا اليوم.

جاء في (تاريخ مدينة بتي) أنه في حدود سنة 995 هـ (1587 م)، وصل إلى مدينة بتي غرباءُ من براوة (بالصومال)، وهم عرب، وقبيلتهم حاتمي قبيلة مشهورة في الجزيرة العربية، وكانت الأندلس موطنهم في السابق. إن بعض عرب السواحل ينتمون إلى هؤلاء الأندلسيين. ويضيف (تاريخ مدينة بتي) إن هؤلاء العربَ الأندلسيين جلبوا معهم ثروةً طائلة مكنَتهم من شراء المنازل والبساتين والآبار، فازدهرت بتي كثيراً إلى سنة 1010 هـ (1610 م) حينما بدأت الحروب مع البرتغاليين[21].

---

(20) نفسه، ص 21.

(21) Freeman Grenville, G. S. P., **East African Coast. Select Documents**, London 1975, P. 258.

سلطنة كلوى:

تُعرف باسم كلوى عدة مواضعَ وجزر قربَ ساحل شرق أفريقيا، إلا أن أشهرها كلوى التي تحدَّث عنها الرحالة ابن بطُوطة عند زيارته لها عام 731 هـ (1331 م)، وتُعرف اليوم باسم كلوى كيسيواني، وهي تقع على جزيرة صغيرة قرب ساحل تنزانيا الجنوبي على بعد 150 ميلاً جنوبي العاصمة دار السلام.

كانت كلوى عاصمةَ سلطنةٍ امتدَّت أراضيها في أواخر القرون الوسطى من نهر روفيجي Rufiji إلى سُفالة على ساحل موزمبيق. وكانت ـ إلى قدوم البرتغاليين ـ أكثرَ المدن التجارية الإسلامية في شرق أفريقيا رخاءً وازدهاراً، لاحتكارها لتجارة الذهب الذي كان يصل إلى سفالة (سُفالة الذهب) من مناجمه في ما يُعرف اليوم بزمبابوي وموزمبيق. ويُستفاد من (كتاب السلوى في تاريخ كلوى) ـ المؤلَّف في أوائل القرن السادس عشر ـ بأن مؤسسي المدينة قدموا من شيراز بمنطقة الخليج في منطقة القرن الثالث الهجري. وكانت كلوى بادىء الأمر محطةً تجاريةً يؤُمُّها التجارُ العربُ في منطقة المحيط الهندي للحصول على الذهب والعاج من الداخل، في مقابل بيع الأقمشة القطنية والحريرية، والأواني الخزفية والفخارية، من الشرقين الأدنى والأقصى، ومن الهند[22].

كانت تجارة كلوى مع بلدان الشرق الأقصى بالغةَ الأهمية كما يُستدل من الكميات الوفيرة من الأواني الصينية التي عُثر عليها في كلوى من القرن الخامس عشر. وقد أصبحت كلوى منذ القرن الثالث عشر أكثر المدن التجارية على ساحل شرق أفريقيا رخاءً وازدهاراً. كان القرن الرابع عشر العصرَ الذهبيَّ لمدينة كلوى، فنشطتْ حركةُ البناء، إذ أراد سلاطينها أن تكون مدينتهم صورةً من عدن وجدة، والقاهرة. وما زالت أطلالُ مسجدها الجامع ماثلةً للعيان. كما دلَّت الحفريات على أن قصرَ سلطانها من أوائل القرن الرابع عشر كان

(22) دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة بالإنجليزية)، المجلد الخامس، ليدن 1979، ص 106.

قصراً رائعاً يذكِّر المرءَ بقصور الأمويين والعباسيين قبله بخمسة قرون[23].

وقد زار ابنُ بطُوطة مدينة كلوى سنة 731 هـ (1331 م) فقال: «وهي مدينة عظيمة ساحلية. . . وذكر لي بعض التجار أن مدينة سفالة على مسيرة نصف شهر من مدينة كلوى، وأن بين سفالة ويوفى مسيرة شهر، ومن يوفى يؤتى بالتبر إلى سفالة. ومدينة كلوى من أحسن المدن وأتقنها عمارة. . . وأهلها أهل جهاد، لأنهم في بر واحد متصل مع كفار الزنوج. والغالب عليهم الدين والصلاح، وهم شافعية المذهب»[24].

كان من نتائج انتشار الإسلام في مدن ساحل شرق أفريقيا تشييد المساجد وبناء المنازل من الحجر. والبناء الوحيد الذي ظلَّ قائماً إلى اليوم من القرن الثاني عشر هو المسجد الجامع بكلوى، وهو مثالٌ رائع للمعمار السواحلي بشرق أفريقيا.

نَمتْ كلوى في القرن الثاني عشر في عهد أسرة مَهْدَلي، وأصلها من حضرموت وفي عهد هذه الأسرة، وُسِّع المسجدُ الجامع، وأُضيفت إليه أروقةٌ وقباب. وشُيِّد قصر جديد رائع يُعرف بالحصن الكبير في الطرف الشمالي من جزيرة كلوى كان يشتمل على قاعة استقبال كبيرة، وبركة سباحة ثُمانية الأضلاع، ومجموعة من العنابر لخزن السلع. وقد ذكر المؤرخُ البرتغاليُّ بَرْبوسا (أوائل القرن السادس عشر) إن القصر الكبير في كلوى كان من عدة أدوار. والقصر متأثر بأنماط مباني الحصون في جنوب الجزيرة العربية، حيث الحصنُ عبارة عن برج، تُستعمل قاعدته مخزناً للحبوب ولإيواء الدواب، وفي الدَور الأول حجرات لاستقبال الرجال، وفي الدَور الثاني حجرات للنساء. وتصل حصون السلاطين في سَيْوون وشبام بحضرموت إلى اثني عشر طابقاً[25].

---

(23) Fage, J. D, **A History of Africa,** London 1979, P. 125.

(24) رحلة ابن بطوطة، ص 249.

(25) **The Swahili Coast...,** XVI, PP. 228 - 229.

وقد وصف كلوى برتغاليٌ (1505 م) فذكر أن بيوتها من الحجر، وسقوفها مسطحة، وخلفها بساتينٌ كثيرةُ أشجار الفاكهة، وقد «بدت المدينة من سفُننا جميلةً ببيوتها البديعة، ومآذن مساجدها، وبساتينها، مما جعل رجالَنا يتشوَّقون للاستيلاء عليها»[26]. وهذا ما حدث بالفعل، إذا استولى البرتغاليون على كلوى عَنْوةً عام 1505 م، وعاثوا بها، ونهبوا ثرواتها، وفتكوا بسكانها الآمنين .

وذكر ألماني (هانس ماير) كان يرافق الحملة بأن بكلوى العديد من المساجد ذوات الأروقة والقباب، ويشبه أحدُها جامع قرطبة. والواقع أنه مع أن المسجد الجامع بكلوى أصغر حجماً من المسجد الجامع بقرطبة، ويفتقر إلى الفسيفساء، ومع أنه مهدَّم جزئياً، فإن غابةَ أعمدته تدعم وجهَ مقارنته بجامع قرطبة[27].

ووصف كلوى المؤرخُ البرتغاليُّ المعروف دوارتي بَرْبوسا (1518 م) بأنها «مدينة إسلامية بها بيوت بديعةٌ كبيرةٌ من الحجر، وبها عدة نوافذ كبيوتنا. وشوارعها حسنة، وسقوف بيوتها مسطحة، وأبوابها حسنة الصنع من الخشب المحفور. . ويرتدي سكانها ثياباً حسنة من القطن والحرير المقصَّب، ولغتهم العربية، وهم مسلمون وَرِعون». ويضيف بربوسا بأن البرتغاليين استولَوْا على المدينة عَنْوةً بعد أن أبى سلطانُها الخضوعَ لملك البرتغال وأداء ضريبة سنوية له[28].

ووصف كلوى طبيبٌ جراحٌ إنجليزي (جيمس بريور) زارها عام 1811 م بأنها كانت في الماضي مدينةً بالغة الأهمية، وحاضرة مملكة مترامية الأطراف، فخربها البرتغاليون ونهبوها. ويضيف معقِّباً على ذلك بأن «مجرَّدَ لمس البرتغاليين لمكان يعني هلاكَه»[29].

---

(26) **East African Coast, PP. 85 - 86.**

(27) نفسه، ص 108.

(28) نفسه، ص 131.

(29) نفسه، ص 203.

عُملات كلوى وانتشارها:

ضرب أولُ ملوك الفترة الشيرازية ـ علي بن الحسن ـ عُملةً لأول مرة في كلوى، وكانت من النحاس، وفيها يرد اسمُ الملك الذي ضربها دون ذكر تاريخ الضرب. وتتميَّز الكتابةُ عليها بطابع فريد، فهي تلتزم السجع، ففي أول عُملة ضُربت في كلوى نجد على الوجه:

علي بن الحسن، وعلى الظهر:

يثق بمولى المِنن[30].

وقد تم العثورُ على لقيةٍ من نقود كلوى في جزيرة صغيرة قرب ساحل أستراليا الشمالية، وعددها خمس قطع نقدية، من ضرب سلاطين حكموا كلوى في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وهي لا تحمل سنوات الضرب. ولم يُعثر قبل ذلك على نقود من ضرب كلوى خارج مدن ساحل أفريقيا باستثناء قطعة نحاسية واحدة عُثر عليها في أطلال موقع في ظَفار بسلطنة عُمان تعود إلى القرن الرابع عشر»[31]. ولا يُستبعد أن تكون قطع النقود الخمس قد حملها تجارٌ عربٌ من حضرموت في القرن الخامس عشر، إذ نشطت تجارتهم آنذاك مع كلوى ومدن ساحل أفريقيا ومع مدن ساحل مُلَيْبار بغرب الهند وملاقة بشبه جزيرة الملايو، وكانت لهم فيها وفي جزيرة سومطرة جاليات مقيمة ونشاط تجاري واسع، ولعلَّهم وصلوا إلى أطراف القارة الأسترالية قبل نهاية القرن الخامس عشر، أي قبل وصول الهولنديين بأكثر من قرن.

جزيرتا زنجبار وبمبا (الجزيرة الخضراء):

الاسم القديم لجزيرة زنجبار أُنجوجا (Unguja)، ولكن العربَ سمّوا الساحلَ المقابلَ زنج ـ بار، أي ساحل الزنج، ثم لما كانت الجزيرةُ في مقدمة الأماكن التي قصدوها سمّوها «زنجبار».

---

(30) The Swahili Coast, VII, P. 75.

(31) نفسه، 4/ ص 1 ـ 6.

يذكر المسعودي جزيرةَ قنبلو (ولعلَّها الجزيرةُ الخضراء إلى الشمال من زنجبار، ولو أن كيركمان يرى أنها إحدى جزر القمر) ويقول إن سكانها مزيج من العرب والسكان الأصليين تحت حكم أسرة مسلمة[32].

كانت زنجبار والجزيرة الخضراء من أقدم المستوطنات العربية. إن أقدم كتابة عربية معروفة في شرق أفريقيا تلك التي في كيزيماكي بجنوب زنجبار، وهي عبارة عن نقش على جدار يقول إن الشيخ السيد أبا عمران أمر ببناء مسجد في اليوم الأول من شهر ذي القعدة عام 500 هـ (27/ 7/ 1107 م)[33].

ومما يدل على الرخاء الذي كانت تنعم به زنجبار قبيْل وصول البرتغاليين إليها عام 1503 م الوصفُ الذي كتبه المؤرخُ البرتغاليّ بربوسا، فهو يقول: «سكان زنجبار وملوكها مسلمون. . . وهم يعيشون في بذخ ونعيم، ويرتدون الملابسَ الرقيقةَ من الحرير والقطن، ونساؤهم يَسِرْن بالجواهر الكثيرة من ذهب سُفالة الجيد، وملابسهنَّ من الحرير الفاخر. وفي الجزيرة مساجد كثيرة، والسكان متمسكون بالدين»[34].

مدغشقر:

عُرفت جزيرةُ مدغشقر منذ زمن بعيد في المصنَّفات العربية. يقول ياقوت الحموي إن «القُمْرَ جزيرةٌ في وسط بحر الزنج، وليس في ذلك البحر جزيرة أكبر منها. يوجد في سواحلها العنبرُ وورقُ القُماري. وهو طِيبٌ يسمُّونه ورقَ التانبل»[35].

ويقول ابن سعيد: جزيرة القُمْر (مدغشقر) الطويلة العريضة التي يقال إن طولَها أربعةُ أشهر، وعرضَ الواسع منها نيِّفٌ وعشرون يوماً. وقد ذكر ابنُ فاطمة أنه دخلها، وأنها للمسلمين كمقَدْشو. والبحر الذي يمرُّ مع طولها

---

(32) مروج الذهب، 1/ ص 107.

(33) The Swahili Coast, XV, P. 121.

(34) East Africa Coast, P. 133.

(35) ياقوت الحموي، 4/ ص 397.

الجنوبي يختلط من الجنوب بالبحر المحيط، وأهلها مجتمعون من الأقطار، وصورهم أقرب إلى أهل الصين منهم إلى أهل الهند، وكذلك ملابسهم. وعبادتهم الأجداد (البوذيّة) كأهل الهند والصين[36].

بعد إقامة المستوطنات العربية على طول ساحل أفريقيا الشرقي، بدأت جماعات من هؤلاء المستوطنين تقوم بزيارات منتظمة إلى جزيرة مدغشقر وجزر القمر، كما تدعمَّت التجارة بين جانبيْ قنال موزمبيق بعد أن أُقيمت مستوطنات عربية في أطراف مدغشقر وفي جزر القمر.

وتتحدث الرواياتُ المتداولةُ في جزر القمر ومدغشقر عن أجدادٍ من أصل عربي قدموا بعد أن اضطرُوا إلى مغادرة موطنهم الأصلي بسبب معتقداتهم الدينية، وكان ذلك ـ حسب إحدى الروايات ـ في القرن الخامس عشر. ومع أن هذه الروايات تؤكد على الدوافع الدينية للهجرات، فإن جاذبية مدغشقر وجزر القمر كانت قوية لأسباب تجارية.

وفي ضوء الاكتشافات الأخيرة يمكن القول بأنه ما بين سنتيْ 700 و 1000 م، قامتْ في شمال مدغشقر وجزر القمر حضارةٌ على أيدي مستوطنين أندونيسيين وأفارقة. ثم قَدِم مهاجرون من العرب من الخليج وحضرموت ونشطوا في التجارة، وهم الذين علّموا سكانَ الساحل الملاحة، مما مكن البانتو من العبور من البر إلى الجزر.

وبعد القرن العاشر الميلادي أقام العربُ صلاتٍ تجاريةً بين سيراف وصُحار بعمان من جهة وبين موانىء مدغشقر وجزر القمر. ثم ازداد عددُ المستوطنات العربية بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر، وشُيِّدت المساجد من الحجارة، وكذلك المنازل والحصون[37].

كان القرنان الرابع عشر والخامس عشر العصرَ الذهبيَّ للمستوطنات الإسلامية في مدغشقر. وبالشمال الشرقي من مدغشقر موقع في فوهيمار

(36) ابن سعيد المغربي، علي: كتاب الجغرافيا، بيروت 1970، ص 84.

(37) General History of Africa, Vol. 4, P. 604.

Vohemar تبيَّن من الحفريات أنه كان مستوطنةً إسلاميةً نشطة ككلوى.

وعلى الرّغم من تعصُّب البرتغاليين، فإنهم تركوا أوصافاً هامة عن الحياة في موانىء شمال غربي مدغشقر في أوائل القرن السادس عشر. فقد وُصِفَتْ إحدى المستوطنات كالتالي: سكانها مسلمون، وهم أغنى وأكثراً تحضُّراً من السكان في المراكز الأخرى على الساحل، ومساجدهم ومنازلهم مبنية من الحجر، ولها شرُفات كالمنازل في كلوى وممباسة[38]. وفي أواخر القرن الخامس عشر، أغار البرتغاليون على سواحل مدغشقر، ونهبوا بعض مدنها، ولكن المدن الإسلامية في الجزيرة لم تخضع للتاج البريطاني.

إن معظمَ الباحثين اليوم متفقون على ضرورة الكشف عن الدور المهم الذي قام به العربُ في حياة مدغشقر السياسية والاجتماعية.

وقد انتقلتْ بعض المفردات العربية إلى اللغة الملقاشية عن طريق اللغة السواحلية، منها Sokany (أي سكّان السفينة)، وبعضُ المفردت التجارية مثل mizana (ميزان)، وأسماءُ أيام الأسبوع، وأسماء الشهور التي تحمل أسماء البروج (الحمَل، الثور، الجوزاء، السرطان، الأسد. . .)[39].

جزر القمر:

جزر القمر أربعُ جزرٍ صخرية بركانية تقع عند المنفذ الشمالي لقنال موزمبيق، في منتصف المسافة بين ساحل شرق أفريقيا وشمال مدغشقر. وسكانها مزيج من العرب والبانتو، ومن عناصرَ من أصل أندونيسي ـ ماليزي، وكلهم مسلمون. أما العرب فقد قدموا إما مباشرةً من جنوب الجزيرة العربية ـ وبخاصة حضرموت ـ وإما من المستوطنات العربية بشرق أفريقيا[40].

ويبدو أن اللغةَ العربيةَ كانت ما تزال لغة الكتابة في القرن الماضي، أما اليوم فإن معظم المكاتبات والتواريخ تكتب باللغة المحلية بحروف عربية. وقد

(38) نفسه، ص 607، 611.

(39) دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة، بالإنجليزية)، ليدن 1984، ص 2 ـ 943.

(40) نفسه، ص 379 ـ 380.

ابتعدت لغة جزر القمر كثيراً عن السواحلية، ولا يَعُدُّ أهلُ الجزر لغتَهم لهجةً سواحلية.

من المؤكد أن تجاراً عرباً أو من عرب السواحل كانوا في الألف الأول للميلاد على اتصال بجزر القمر، ولعلَّ بعضهم استقر فيها، وبدأ انتشارُ الإسلام.

إن التحوُّلَ الحاسَمَ في تاريخ جزر القمر حدث بوصول «الشيرازي» في النصف الثاني من القرن الخامس عشر أو بداية القرن السادس عشر، فاستَولوا على السلطة في الجزر الأربع وأصبحوا المؤسِّسين الحقيقيين للثقافة الإسلامية في الجزر. ويبدو أن الشيرازي الذين حكموا جزر القمر من الشرفاء، وقد قدموا من اليمن وحضرموت[41].

ينتسب كلُّ شرفاء اليمن وحضرموت إلى أحمد/ محمد بن عيسى «المهاجر»، وقد هاجر من البصرة مع بقية الشرفاء سنة 318 هـ/ 930 م وقصد اليمن ثم حضرموت. ومن جنوب الجزيرة نزحتْ ذريةُ أحمد بن عيسى إلى شرق أفريقيا عن طريق مَقْدشو في وقتٍ تحوَّلت فيه تجارةُ الخليج، أيام الفاطميين، إلى البحر الأحمر[42].

وقد عُثر في دموني بجزيرة أنجوان (إحدى جزر القمر) على نقش على دعامة خشبية إحياءً لذكرى ترميم المسجد على يد السلطان أحمد بن صالح من آل أبي بكر بن سالم[43]، دون ذكر تاريخ، ولعله يعود إلى حوالي سنة 1163 هـ/ 1750 م، وهذا نصُّه:

1 ـ بسم الله الرحمن الرحيم. اللهمَّ صلِّ على محمد وآله

---

(41) Shepherd,K., «The Making of The Swahili». in Prideuma, 142 .

(42) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(43) الشيخ أبو بكر بن سالم أكبر أولياء حضرموت، وهو ينتسب إلى علي بن أبي طالب، وكانت وفاته سنة 992 هـ/ 1584 م بعد ثمانية شهور من وصول الفقيه المغربي يوسف بن عابد الإدريسي الحسني للاجتماع به ـ انظر كتاب (ملتقط الرحلة من المغرب إلى حضرموت) ليوسف بن عاد، تحقيق أمين توفيق الطيبي، الدار البيضاء 1988، ص 116 ـ 120.

2 ـ وصحبه وسلَّم

3 ـ انكسر وعمَّرها وجدَّدها السلطان أحمد بن صالح [بن أحمد بن]

4 ـ السيد حبيب حسين ابن القطب مولانا الشيخ

5 ـ أبو بكر بن سالم غفر لمن عمَّر هذه المسجد المباركة

6 ـ ومن صلَّى فيها وأقامها ومن أخدمها بالأدوات[44].

---

(44) Swahili Coast, XV, P. 122.



المستشرقون وعقيدة المعري

الدكتور الطاهر القراضي
جامعة السابع من ابريل

لتكونَ الدراسةُ دراسةً موضوعيةً، فإن الدارس يجب أن يكون متجرداً من التعاطف والتحامل. وهذا التجرد هو أقل ما يتطلبه البحث العلمي. ومن أجل هذه الموضوعية المنشودة، فإنه لا يجوز لنا إنكار دور المستشرقين وفضلهم في تعريفنا بأبي العلاء المعري بعد أن نسيه العرب أو تناسوه قرابة قرنين من الزمان، فلقد طوى العرب صفحة المعري وتأليفه، فطمس التاريخ الأدبي بذلك قدراً من الأدب ذا شأن عظيم. فأصبح المعري ـ وأدبه معه ـ نسياً منسياً إلا ما جاء عرضاً[1] حتى سخر الله له من يجدد اسمه ويبعث أدبه من سبات طويل وعميق؛ ففي عام 1898 م نشر الأستاذ المستشرق د. س. مرجليوث كتاباً بعنوان **رسائل المعري**. يحتوي هذا الكتاب مجموعة من

(1) مثل ما ورد في مجلة المقتطف، العدد الثامن، المجلد العاشر (1886 م) في مقالة بعنوان «شذور الإبريز في نوابغ العرب والإنجليز» ص 449 ـ 456.

رسائل المعري مترجمة إلى اللغة الإنجليزية مشفوعة بشرح وتعليق، ونبذة وافية عن حياة أبي العلاء[2].

وفي عام 1899 م كتب الأستاذ المستشرق رونالد أ. نيكلسون مقالة في **مجلة الجمعية الملكية الآسيوية** حول مخطوطة فارسية منسوبة إلى فخر الدين الرازي وفي هذه المقالة أشار الكاتب إلى أنه عثر على مخطوطة يتيمة من رسالة الغفران تتكون من 219 صفحة. وقد وعد نيكلسون قراءه في هذه المقالة بأنه سيهتم اهتماماً خاصاً بهذه المخطوطة لأنها من الأهمية بمكان، ولأنها لم تنشر وتدرس من قبل. كما أن نيكلسون علق على موضوع رسالة الغفران تعليقاً موجزاً دون أن يدخل في التفاصيل مرجئاً ذلك إلى مقالة أخرى في عدد قادم من المجلة نفسها[3].

وفي عدد عام 1900 م من المجلة المذكورة نشر الأستاذ نيكلسون ملخصاً مختصراً عن رسالة الغفران ـ المخطوطة ـ وقد قام بترجمة بعض أجزائها إلى اللغة الإنجليزية فكان التلخيص والترجمة في 38 صفحة[4]. ثم نشر بقية المخطوطة على صورة أجزاء مترجمة في عدد عام 1902 م من المجلة نفسها حيث احتلت هذه التتمة 85 صفحة[5].

وفي هذا العدد من المجلة نشر الأستاذ مرجليوث النص العربي مصحوباً بترجمة إنجليزية لكل الرسائل التي دارت بين أبي العلاء المعري وأبي نصر هبة الله الشيرازي (المعروف بداعي الدعاة الفاطمي) حول نباتية المعري. وقد وقعت هذه الرسائل في 43 صفحة[6].

---

(2) Margoliouth, D.S. ed. trans. and comp. **The Letters of Abu'l 'Ala of Ma'arrat al - Nu'man** Oxford: Clarendon Press, 1898.

(3) Nicholson, Reynold A. «A Persian Manuscript Attributed to Fakhr'ddin Razi, With a note on Risalatu'l Ghufran by Abu'l 'Ala al Ma 'arri, and other MSS. in the same collection» **Journal Of The Royal Asiatic Society**, 1899 pp. 671 - 672.

(4) المصدر السابق 1900 ص 637 ـ 720.

(5) السابق 1902 ص 75 ـ 101، 337 ـ 362، 813 ـ 847.

(6) السابق ص 289 ـ 332.

هكذا أيقظ المستشرقون الباحثين العرب فأخذوا يبحثون وينقبون عن شاعرهم الفيلسوف أو فيلسوفهم الشاعر. ففي عام 1904 م نشر الأستاذ سليمان البستاني ترجمته الشعرية لألياذة هوميروس. وفي مقدمة هذا الكتاب أشار المؤلف إلى المعري وفضّله على الشاعر الإيطالي دانتي (صاحب الكوميديا الإلهية) والشاعر الإنجليزي جون ملتون (صاحب الفردوس المفقود). وباستثناء هذه الإشارة فإن البستاني في هذا الكتاب لم يتكلم عن المعري(7). ولكن رأي البستاني لم يكن له أثر أو صدى على الباحثين والدارسين، والسبب في ذلك راجع إلى أن البستاني لم ينشر رأيه في بحث خاص بالمعري، بل إنه أقحم وجهة نظره في كتاب لا يمت عنوانه بصلة إلى الأدب العربي عموماً أو إلى أدب أبي العلاء المعري خصوصاً.

ولسبب أو لآخر لم يحاول باحث عربي في العصر الحديث أن يخصص كتاباً حول المعري نشأةً وأدباً وعقيدة، إلا الأستاذ طه حسين الذي قدم بحثاً عن أبي العلاء المعري. وقد قوبل هذا البحث بضجة سياسية دينية في كل الأوساط العلمية المصرية آنذاك. ثم أصبح هذا البحث كتاباً منشوراً وأعيدت طبعاته عدة مرات تحت عنوان **تجديد ذكرى أبي العلاء**.

وبعد طه حسين توالت الكتب والأبحاث والدراسات حول أبي العلاء. ومن أشهر الدارسين الذين كتبوا بعناية فائقة حول المعري: عائشة عبد الرحمن (المعروفة ببنت الشاطىء)، وأمين الخولي، وأحمد تيمور، وعباس محمود العقاد، ويوسف البديعي، وعبد الله العلائلي، وأمجد الطرابلسي، وسحبان خليفات، ومحمد سليم الجندي، وغيرهم.

ولا أرى هؤلاء الدارسين والباحثين إلا مدينين للباحثين المستشرقين الذين يرجع إليهم الفضل في اهتمام العرب بشاعر فيلسوف كاد اسمه ينمحي من صفحات الأدب العربي فجعلوه معروفاً بعد أن كان «شخصاً مبهماً لا يعرف الناس منه إلا اسمه تحيط به الشكوك والأوهام»(8).

---

(7) سليمان البستاني (مترجم) .**إلياذة هوميروس**. القاهرة: مطبعة الهلال، 1904 ص 174 ـ 175.

(8) طه حسين .**تجديد ذكرى أبي العلاء**. القاهرة: دار المعارف، ط 9، 1951 ص 11.

وإننا إذ نعترف لهم بهذا الجميل، يجب ألا نغض النظر عما سببوه من إساءة إلى عقيدة المعري، كما يجب ألا نزعم بأن هذه الإساءة كانت مقصودة؛ فربما كانت بحسن نية أو ربما كانت بسبب القصور لا بسبب التقصير.

ومهما يكن السبب، فإن للمستشرقين علينا فضلاً ولنا عليهم حقاً؛ ففضلهم علينا أن وجهوا أنظارنا إلى شاعرنا، وأما حقنا عليهم فإن آراءهم الخاطئة ـ أو المخطئة ـ في عقيدة شاعرنا قد شاعت وانتشرت بيننا كمسلمات وبديهيات أخذها الباحثون والدارسون العرب ونسجوا على منوالها كتباً ومقالات لإظهار المعري كافراً أو زنديقاً أو متشككاً في أمور دينه.

وقد يكون من الجدير بنا أن ننظر في شيء مما قاله بعض هؤلاء المستشرقين حول عقيدة المعري لنرى بموضوعية وتجرد كيف فهموا المعري وعقيدته، وكيف قدموه لكتابنا العرب الذين قدموه لنا كافراً أحياناً وزنديقاً أو متشككاً في دينه (الإسلام) أحياناً أخرى:

هذا الأستاذ مرجليوث يقول: «وربما كان المعري قد تأثر بالمتنبي الذي احتقر كل الأنبياء وقلل من قيمتهم»[9]. وللرد الموضوعي على هذا الرأي نقول إن المعري قد أعجب إعجاباً شديداً بشعر المتنبي وشاعريته، ولنا على ذلك دليلان الأول هو ما لقيه المعري من إهانة في مجلس الشريف المرتضى الذي كان يمقت المتنبي ويكرهه. وهذا الموقف بين المعري والمرتضى تسجله كل الكتب التي تتناول المعري وحياته في بغداد خلال الفترة 399 ـ 400 للهجرة. وأما الدليل الآخر فهو أن المعري قد ألف كتاباً ضخماً لشرح ديوان المتنبي أسماه **شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، معجز أحمد**. فكأن المعري كان معجباً بشعر المتنبي إلى درجة أن وصفه بالإعجاز. ولكن هذا الإعجاب بالشعر ليس بالضرورة أن يكون إعجاباً بعقيدة المتنبي، ودليلنا على ذلك أنه لا يوجد بيت من شعر أبي العلاء فيه غمز أو إهانة لأي من الأنبياء والرسل أو

---

(9) Margoliouth Letters pp. 16 - 17.

لأي من الديانات السماوية، إلا إذا فهم على غير مقتضاه أو أُوِّل إلى غير ما يرمي إليه الشاعر أو كان موضوعاً ومنحولاً باسم المعري. فالمعري ـ كغيره من المسلمين الصادقين ـ يجل الأنبياء والرسل ويقدرهم ويؤمن بهم وبكتبهم وينزههم عما نسبه إليهم البشر سواء من أتباعهم أو غيرهم.

صحيح أن المعري قد شنّع بالمسلمين واليهود والنصارى وعرض بهم على حد سواء. ولكن ليس ذلك لأن الكتب السماوية باطلة وغير صالحة لبني البشر بل لأنهم حرفوها وزوروها وابتعدوا بها عن أصلها الرباني المنزه. فمنهم من حرف الكتب المقدسة كما فعل اليهود والمسيحيون بالتوراة والإنجيل، ومنهم من ابتعد عن روح الدين الصحيح القويم كما فعل المسلمون. إن الذي يشتم اليهود والمسيحيين الآن لا يطعن ـ مباشرة أو غير مباشرة ـ في أصل العقيدة السماوية التي أنزلها الله جل شأنه في كل من التوراة والإنجيل، وإنما يطعن في الممارسات التي يقوم بها اليهود والمسيحيون باسم الدين وهي ليست من الدين في شيء وذلك لتحريفهم الكتابين كما هو ثابت لدينا في القرآن الكريم. ومن لا يعجبه سلوك المسلمين، أو يعترض على تصرفاتهم اليوم فإنه ليس ضد الإسلام بل ضد المسلمين غير الملتزمين بالشريعة الإسلامية كما جاءت من الله في القرآن الكريم وكما جاءت عن الرسول في السنة الصحيحة.

فالمعري عندما جعل المسلمين لا يختلفون عن اليهود والمسيحيين في قوله:

هَفَتِ الحنيفةُ والنصارى ما اهتدتْ ويهودُ حارتْ والمجوسُ مُضلَّله
اثنان أهلُ الأرضِ: ذو عقلٍ بلا دينٍ وآخر ديِّنٌ لا عقلَ له[10]

إنما أراد أن يقول إن المسلمين ـ في عصره على الأقل ـ لم يكونوا كما أمرهم الله بل كانوا منافقين ومتاجرين بالدين ومتناحرين ومتفرقين لأجل كسب دنيوي زائل. والأمر في ذلك راجع إلى عيب في نفوس المسلمين لا في الإسلام نفسه.

---

(10) أبو العلاء المعري. لزوم ما لا يلزم؛ تحقيق أمين عبد العزيز الخانجي. بيروت: مكتبة الهلال 1969 م 2/ 208.

وهذا هو الشأن بالنسبة لليهود والنصارى والمجوس، فكل هذه الأمم والأقوام جاءتها الكتب السماوية والرسل ومع ذلك لم تتبع الأديان الصحيحة كما أنزلها الله فضلت، وانحرفت عن الطريق القويم، وحارت في أمرها ولم تهتد إلى سواء السبيل.

ولكن الأستاذ نيكلسون استخدم هذين البيتين دليلاً على أن «الدين الإسلامي في نظر المعري لا أحسن ولا أسوأ من أي عقيدة أخرى»(11). وهذا الاستنتاج مردود على صاحبه بحجة أن المعري في هذين البيتين لم يتحدث عن الأديان في حد ذاتها بل إنه يتحدث عن معتنقيها. والذي يرمي إليه الشاعر هنا هو أن هذه الأقوام بينها قاسم مشترك هو عدم التزامها بالأديان السماوية.

ولست أرى في ذلك مأخذاً على المعري لأنه يلقي بالتبعة واللوم على بني البشر لا على الأديان الصحيحة. ومن ثم فإنه لا يجوز لنا أن نعد المعري معترضاً على الأديان في قوله السابق.

وأما أن يكون «المعري قد اعترض على الطقوس والشعائر الإسلامية»(12). فإن ذلك مردود أيضاً لأن النصوص الثابتة في كتابات المعري لم تشر إلى ذلك صراحة ولا تلميحاً. بل على العكس من ذلك تدعو إلى وجوب اتباع تعاليم الدين الإسلامي، والابتعاد عن مغريات الدنيا وملاذها، فقوله:

سَبِّحْ وصَلِّ بمكَّةَ زائراً   سبعين لا سبعاً فَلستَ بناسكِ
جَهِلَ الديانةَ مَنْ إذا عُرِضَتْ له   أطماعُهُ، لم يُلفَ بالمتماسكِ(13)

استخدمه الأستاذ نيكلسون دليلاً وشاهداً يوضح اعتراض المعري على الشعائر الإسلامية(14). والذي يفهم من هذين البيتين يناقض تماماً هذا

(11) Nicholson, R.A. **A Literary History of Arabs.** Cambridge: Cambridge University Press, 1966 P. 318.

(12) السابق ص 319.

(13) اللزوميات 2 / 165.

(14) Nicholson, **A Literary History** P. 319.

الاستنتاج. فالمعري يوضح هنا أن النسك في الإسلام ليس أداء فروض فقط؛ لأن الشعائر والفرائض والطقوس مهما كثرت وبالغ فيها الإنسان، لا تكفي للنسك والزهادة ما لم تكن مصحوبة بشيء آخر وهو التعفف والابتعاد عن هوى النفس ونزعاتها.

والأستاذ نيكلسون فهم من هذين البيتين أن الشاعر كان معترضاً على الحج والصلاة. ولكن المتفحص للبيتين يدرك ما يرمي إليه المعري من أن الذي لا يستطيع أن يقاوم نزعات نفسه ورغباتها وشهواتها لا يمكن أن يكون ناسكاً لأنه لا يعرف من الإسلام إلا شعائر تقام وفروضاً تؤدى، مع أن الإسلام الحق هو كبح جماح النفس في كل ما تنزع إليه، وذلك هو الجهاد الأكبر في الإسلام. فالمعري إذاً لم ينكر الشعائر والطقوس والعبادات، بل أنكر أن يكون المسلم ناسكاً مهما أدى من الفروض ما دام غير قادر على محاربة النفس وأهوائها. ويعتبر المعري داعيةً إلى ضرورة إعمال العقل والفكر والابتعاد عن تقليد الآخرين، وذلك لإيمانه بأن العقل الكامل السليم لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية السمحاء. فالتعاليم الإسلامية كلها مقبولة عقلاً، وما لا يتمشى مع العقل لا يمكن أن يكون من صميم الإسلام. وإيماناً بهذا المبدأ الإسلامي، فإن المعري أنكر التقليد الأعمى وطالب بوجوب النظر والتفكر والتبصر في بدائع خلق الله، وأنكر وجود أي تضارب أو تعارض بين العقل السليم وتعاليم الإسلام. ولكن المقلدين آنذاك واجهوا التفكير بالتكفير والإلحاد، ولذلك قال المعري:

في كلِّ أمركَ تقليدٌ رضيتَ به	حتى مقالك ربي واحدٌ أحدُ
وقد أُمِرْنا بفكرٍ في بدائعهِ	وإنْ تَفَكَّرَ فيهِ معشرٌ لحدوا
وأهلُ كلِّ جدالٍ يمسكون به	إذا رأوا نورَ حقٍّ ظاهراً جحدوا[15]

فهذه الأبيات فيها تقرير من الشاعر بأن الإنسان ـ في عصره ـ إما أن يكون مقلداً وغير قادر على استعمال العقل الذي أمرنا الله به، وإما أن يصفه

(15) اللزوميات. 1/238.

الناس بالإلحاد حال استعمال العقل والتفكر. وفي هذه الأبيات أيضاً إشارة إلى المذاهب الكلامية والفرق الدينية التي قد تجحد الحق الظاهر للعيان وذلك لتعصبها وتمسكها بأفكارٍ ومفاهيمَ تخالفُ العقل الراجح وتخالف الدين الحق في كثير من أمرها.

ومع وضوح المعنى المقصود بقول المعري «... لحدوا» فإن من المستشرقين من فهم أنه يدعو إلى عدم استعمال العقل «لأن العقل في نظر المعري يجر إلى الإلحاد»(16).

ويتساءل المعري - مستغرباً ومستنكراً - عن وجود الكفر وعدم الإيمان المطلق مع وجود الرسالات الإلهية؛ فكيف لم يكن كل اليهود يهوداً حسب ما جاء في التوراة؟ وكيف لا يكون كل المسيحيين مسيحيين حسب ما ورد في الإنجيل؟ ولماذا لا يكون كل المسلمين مسلمين حسب ما جاء في القرآن الكريم؟ فعلى الرغم من وجود هذه الكتب السماوية الصحيحة فإن الأقوام التي نزلت عليها لم تخضع جميعها لتلك الأديان. وليس ثمة قوم يدينون بأي من هذه الأديان إلا وجد بينهم كَفرةٌ وملحدون ومكذبون ومتشككون:

دينٌ وكُفرٌ وأنباءٌ تُقَصُّ وفُر ... قَانٌ يُنَصُّ وتوراةٌ وإنجيلُ
في كلِّ جيلٍ أباطيلٌ يدانُ بها ... فهل تفرَّدَ يوماً بالهدى جيلُ(17)

فكأني بالمعري هنا يقرر واقعاً لا يمكن إنكاره؛ فالبعض من معتنقي هذه الديانات قد انحرفوا عن سواء السبيل، وابتدعوا بدعاً وأباطيلَ تخالف الأديان السماوية وأصبحوا يدينون بها. فليس هناك جيل متفرد بالهدى خال من الضلالة نهائياً، بل أينما وُجِدَ دينٌ وُجِدَ معه كفرٌ. ولا أعتقد أن المعري هنا جاء بشيء يخالف الشريعة الإسلامية أو يعترض على الأديان السماوية الصحيحة كما ظن بعض المستشرقين.

فإذا كان للمعري موقف ضد المسلمين فإنه ليس ضد الإسلام، وهذا ما

(16) Lacy, R. Kaven. **Man and Society in Luzumiyyat aL Ma 'arri** U.S.A. University of Utah, 1984 P. 147.

(17) اللزوميات. 2/ 183.

يقرره الفهم الصحيح للشعر الذي استشهد به هؤلاء المستشرقون الذين يعترفون بذلك، ويقرون بأن «هجوم المعري لم يكن موجهاً للعقيدة بالتحديد، بل موجهاً لما عايشه خلال فترة حياته من ممارسات تدل على أن الإسلام لم يُفهم فهماً صحيحاً ولم يُمارس ممارسة صحيحة[18] »ذلك أن« الإسلام الذي يعيبه المعري في لزومياته لم يكن دينَ توحيدٍ لله ولا دينَ وحدةٍ للمسلمين؛ فإلى جانب السنة والشيعة ظهرت انشقاقات وانفصامات في صفوف المسلمين تبرهن على أن الدين الإسلامي في واد والمسلمين في واد آخر[19] »هكذا تتضارب أراء المستشرقين - بل آراء المستشرق الواحد - حول عقيدة المعري، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى الاختلاف بين ما وقر في أنفسهم حول عقيدة المعري وما هو موجود بين أيديهم من شعره وأقواله.

ومن المستشرقين من قال عن **رسالة الغفران** بأنها «تصور فردوس المؤمنين صالوناً فاخراً وثيراً يسكنه أناس خالدون ولكنهم بوهيميون فاسقون»[20] وبأنها «تحول الجنة صالوناً فاخراً يسكنه كثير من الشعراء الوثنيين الذين غُفِرَ لهم. ومن هنا جاءت التسمية (رسالة الغفران)»[21].

وقد فند بعض العرب المتخصصين هذه المزاعم بقولهم إن **رسالة الغفران** تصور الجنة وفق ما جاءت أوصافها في القرآن الكريم، والثقافة الإسلامية العامة؛ إذ ليس هناك وصف للجنة في **رسالة الغفران** يخالف أوصافها في القرآن الكريم، والسنة النبوية، وتفاسير القرآن، والكتب الدينية. وأما أن تكون الجنة - في **رسالة الغفران** - مأوى يأوي إليه وثنيون وفجرة وفاسقون وبوهيميون، فذلك لا وجود له. ولعل مَنْ وَهَمَ هذا الوهم لم يقرأ رسالة ابن القارح التي جاءت **رسالة الغفران** رداً عليها. فهذا الأستاذ نيكلسون يصرح بأنه لم ير ولم يقرأ رسالة ابن القارح، وبأنه لم يعرف عن صاحبها شيئاً

---

(18) مثل Lacy Man P. 148.

(19) السابق ص 170.

(20) السابق.

(21) Nicholson «Risalatu'l Ghufran» JRAS 1902 P 78.

«وأما فيما يخص الشخص الذي كتبت إليه رسالة الغفران، فإن المعري زودنا عنه بمعلومات قليلة، اسمه الكامل هو علي بن منصور بن طالب الحلبي وكنيته أبو الحسن[22]» وبعد ذلك بسنتين يقول الأستاذ نيكلسون «إن هوية مراسل المعري ستبقى مجهولة، وأعتقد أنه أبو منصور الديلمي المعروف بأبي الحسن علي بن منصور[23]» فالأحكام الصادرة عن سوء عقيدة المعري بسبب **رسالة الغفران** أحكام خاطئة لأن الذين أصدروها - من العرب القدماء أو من المستشرقين - لم يكونوا قد قرؤا **الغفران**، وإن قرؤها فإنهم لم يقرؤها كاملة، وإن قرؤها كاملة فإنهم لم يقرؤا معها رسالة ابن القارح. فهذا مثلاً الأستاذ ميغويل آسين بلاثيوس لم يستطع فهم **الغفران** لأنه لم يقرأها بل قرأ ما كتبه عنها الأستاذ نيكلسون، ولم يقرأ - بل ولم ير[24] - رسالة ابن القارح وذلك لأن رسالة ابن القارح التي جاءت رسالة الغفران رداً عليها قد فقدت نهائياً[25]» ولهذا السبب وقع الأستاذ بلاثيوس في كل الأخطاء التي وقع فيها قبله الأستاذ نيكلسون؛ فوضع بعض الشعراء في الجحيم بينما هم في جنة النعيم وذلك مثل الخنساء، وظن أن بعض الملحدين أسكنهم المعري في جنة الغفران، وظن أن المعري جعل بعض معاصريه الشعراء أبطالاً في **رسالة الغفران**. وغيرها من الأخطاء التي يمكن ردها إلى عدم قراءة الغفران في نص محقق متزامن مع رسالة ابن القارح[26]. و «من لا يقرأ **رسالة الغفران** مع رسالة ابن القارح لا يمكن له أن يفهم الغفران لأنها تجيب فقرة فقرة، وجملة جملة على رسالة ابن القارح[27]» ومن لا يقرأ رسالة ابن القارح والغفران متزامنتين فإنه لا

---

(22) Nicholson A Literary History pp. 318 - 319, and «Abu'l 'Ala» Encyclopaedia of Islam p. 76.

(23) Nicholson «Risalatu'l Ghufran» JRAS 1900 PP. 640 - 641.

(24) السابق 1902 ص 78.

(25) انظر كتابه: Islam and The Divine comedy translated by Harold Sunderland. Lahore: Sarwar Amin Printers, 1977 P. 55 footnote 3.

(26) السابق ص 55 - 76.

(27) بنت الشاطىء (محققة). رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، الطبعة الخامسة، القاهرة: دار المعارف، 1969 م المقدمة، ص 98.

يفهم الغفران، بل سيعتقد أنها «أجزاء متناثرة وغير مترابطة»[28].

ولهذه الأسباب جعل المستشرقون سكان الجنة ـ في غفران المعري ـ وثنيين وبوهيميين. والحقيقة أن الغفران تخالف هذا الرأي تماماً؛ فالأصناف التي أدخلها المعري إلى جنة غفرانه لا تخرج عن أحد الأصناف التالية:

1 ـ من كان من الشعراء مسيحياً صادقاً في عقيدته قبل بعثة الرسول ﷺ، مثل عدي بن زيد العبادي الذي يقول لابن القارح «إني كنت على دين المسيح ومن كان أتباع الأنبياء قبل أن يُبعثَ محمدٌ فلا بأس عليه وإنما التبعة على من سجد للأصنام»[29].

2 ـ من كان من الشعراء مؤمناً بالله واليوم الآخر قبل الإسلام مثل زهير بن أبي سلمى الذي دخل الجنة لقوله:

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفى، ومهما يكتمِ اللهُ يعلمِ
يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينقمِ[30]

3 ـ من عاصر البعثة المحمدية من الشعراء وحاول دخول الإسلام والذهاب إلى الرسول لإعلان إسلامه ولكنه صُدَّ ومُنِعَ من ذلك. فهذا ميمون بن قيس (الأعشى) ينظم قصيدة رائعة في مدح الرسول والرسالة، ويقرر الذهاب إلى الرسول لإعلان إسلامه بين يديه، ولكن قريشاً منعته من ذلك ووقفت في طريقه.

4 ـ من كان من الشعراء مسلماً صادقاً قولاً وعملاً كالشعراء الصحابة؛ لبيد، وحسان، والنابغة الجعدي مثلاً.

فجنة الغفران إذاً لم يدخلها بوهيمي، أو وثني، أو أي كافر أعلن كفره أو عُرِفَ بكفر أو زندقة أو إلحاد. بل إن أهل الجنة من الشعراء كانوا موزعين في مراتب الجنة حسب أعمالهم وقوة إيمانهم في الدنيا؛ فمنهم من كان في

---

(28) Nicholson JRAS 1899 PP. 671.

(29) بنت الشاطىء .جديد في رسالة الغفران. ط 1 بيروت: دار الكتاب العربي، 1972 م ص 105.

(30) السابق ص 102 ـ 103.

أعلى عليين كزهير والنابغة، ومنهم من كان في أدنى درجات الجنة كالحطيئة لأنه ـ رغم إسلامه ـ كان معروفاً برقة إيمانه.

فما وصل إليه هؤلاء المستشرقون من استنتاجات مخطئة إنما أساسه عدم قراءة رسالة ابن القارح، وما كانوا ليقعوا في مثل هذه الأخطاء لو أنهم قرؤا الغفران ورسالة ابن القارح متزامنتين.

هذا بعضٌ مما قاله المستشرقون حول عقيدة المعري حسب فهمهم لشعره الوارد في (**اللزوميات**) ونثره (**رسالة الغفران**). وهكذا نرى أن المستشرقين قد أخطأوا ـ أو خطئوا ـ في فهم عقيدته وفق ما قرؤه من أقواله بلغته الأصلية، أو من أقواله المترجمة وما صاحبها من تعليقات المترجمين.

وأما حكم المستشرقين على عقيدة المعري بسبب تأليفه كتاباً بعنوان **الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ**، فإنه حكم مؤسس على ما سمعوه حول هذا الكتابِ وعقيدةِ صاحبِهِ. فهم لم يروا الكتاب فضلاً عن أن يكونوا قد قرؤه وفهموه. وإذا علمنا بأن هذا الكتاب لم يُكتَبْ له البقاء ولم يُنشر منه حتى الآن إلا جزء صغير جداً قام بتحقيقه ونشره لأول مرة الأستاذ محمود حسن زناتي عام 1938 م، وإذا علمنا بأن أغلب المصادر العربية القديمة التي تناولت المعري وتأليفه إنما تشير إلى **الفصول والغايات** دون دليل على أن مؤلفيها قد اطلعوا عليه، فإنه بإمكاننا أن نقرر مطمئنين أن المستشرقين لم يروه ولم يقرأه. فأنّى لهم أن يحكموا بسوء عقيدة المعري استناداً على كتاب لم يكونوا قد فهموه؟ إن أحكامهم هذه لا مصدر لها إلا ما أشيع حول كتاب وعقيدة صاحبه؛ وهذا ما يفهم من أقوالهم فمنهم من يقول: «يُقال إن المعري ألف كتاباً بعنوان الفصول والغايات في تقليد القرآن»[31]. ومنهم من قال: «قيل إن المعري قد كتب قرآناً»[32]. فهذان الرأيان إذاً ليسا حكمين صحيحين حول الفصول أو صاحبه وإنما هما إقرارٌ بما كان قد قيل وأشيع حول هذا

(31) Nichlson «Abu'l 'Ala» P. 76.

(32) Huart, CLement. A **History of Arabic Literature.** Beirut: khayat Book and Publishing Company, 1966 P. 99.

الكتاب. والدليل على أن صاحبي هذين الرأيين لم يريا **الفصول والغايات** هو قولهما «قيل إنّ» و «يقال إنّ».

ومن المستشرقين من قال: «إنه [**الفصول والغايات**] أكبرُ عملٍ غيرُ ملتزمٍ [دينياً] لأنه تقليد للقرآن»[33]. و «لقد قلّد المعري القرآن في كتابه المسمى **الفصول والغايات**»[34]. و «إن **الفصول والغايات** تقليد للقرآن»[35]. و «المعري هو آخر شاعر مرموق حاول تقليد القرآن، أو على الأقل بعض السور والآيات»[36]. و «إن عقيدة المعري أصبحت موضوع نقاش لأنه حاول تقليد القرآن»[37]. إن هذه الآراء لا تبعد كثيراً عن أن تكون منقولة عن السابقين دون الاطلاع على هذا الكتاب لأنها غير مشفوعة بأي دليل نقلي يبرهن على أن أصحابها قد اطلعوا على الفصول، كما أنها ليست مشفوعة بأي دليل عقلي يثبت صحتها.

إن هذه المزاعم كان لها أثر كبير في آراء الكتاب والنقاد ـ شرقيين وغربيين ـ وتداولتها الكتب والمقالات، وتوارثها الدارسون ردحاً من الزمان كما لو كانت حقائق ومسلمات. وما أن نُشِرَ الجزء المشار إليه من هذا الكتاب حتى تغيرت وجهات النظر إليه وإلى عقيدة مؤلفه بسببه، حيث اتضح أن **الفصول والغايات** كتاب «في الوعظ والإرشاد من غير شك»[38]. كما اتضح أن هذا الكتاب «يتحدث عن الله، والقدرة الإلهية المطلقة، والعدل الإلهي، والخلود الإلهي... إلى جانب موضوعات أخرى متنوعة ومتعددة»[39].

---

(33) Browne, Edward G. **A Literary History of Persia** (4 vols) Cambridge: Cambridge University Press 1956. 2 ñ 293.

(34) كارل بروكلمان. **تاريخ آداب اللغة العربية**. (6 أجزاء) ترجمة رمضان عبد التواب والسيد بكر ج 5 ص 38.

(35) Nicholson **A Literary History** P. 318.

(36) Von Grunebaum, Gustave E. **Medieval Islam** Chicago: University of Chicago Press, 1961 P. 97.

(37) Margoliouth. **The Letters** P. 36.

(38) طه حسين. **تجديد ذكرى أبي العلاء**. ص 279 الهامش.

(39) Smoor, Pieter. «al Ma 'Arri» **Encyclopaedia of Islam** New ed. vol 5 P 239.

ومما سبق يمكن أن نستنتج أن المستشرقين سمعوا المزاعم الكاذبة والأباطيل والإشاعات التي روجها معارضو المعري وخصومه من الساسة السفاحين الذين حاولوا القضاء عليه فلم يجدوا إلى ذلك من سبيل إلا تلفيق المطاعن والتهم الدينية التي وجدت آذاناً صاغية في الأوساط العامة، ووجدت نصيراً ومذيعاً من الكتاب والأدباء الذين يدوّنون كل ما يسمعون دون أن يميزوا بين الغث والسمين. وبناء على ذلك استقر في عقول المستشرقين ووقر في أنفسهم أن المعري كان كافراً ومعارضاً لكل الشرائع دون استثناء. واستناداً إلى ما لديهم من الأحكام السابقة، انطلقوا يبحثون عن الدليل من أقواله ففهموها على غير ما ترمي إليه وتعسفوا في تأويلها محاولين إثبات كفره وإلحاده. فقد تحاملوا عليه أكثر مما تحامل عليه أعداؤه من الساسة، وذوي الاتجاهات والمذاهب الدينية، والفرق الكلامية الذين أسسوا فكرة كفره وإلحاده وزندقته، لا لشيء إلا لأنه عارضهم في متاجرتهم بالدين، وعارضهم في تطويعهم الدين للسلطة السياسية الجائرة المتعسفة آنذاك، وعارضهم في اتخاذ الدين وسيلة لاسترقاق رقاب العامة من الناس، أو وسيلة لكسب دنيوي زائل، وعارضهم في أن يكون الدين الإسلامي قولاً بلا عمل أو مظهراً بلا جوهر.

ويتجلى تحامل المستشرقين على المعري في أنهم يركنون إلى الشواهد الشعرية المبتورة أحياناً. وعندما يجدون ما يدل على صدق إيمانه، فإنهم لا يقدمونه للقراء بل يقولون: «وأما ما ورد في اللزوميات من شعر ملتزم دينياً إنما هو وسيلة لذر الرماد في العيون»[40].

فلننظر في هذه العبارة؛ هل الشعر الملتزم دينياً في اللزوميات أقل من الشعر الذي استشهد به المستشرقون؟ بالطبع لا. فالشعر الواضح الالتزام، والصادر عن عقل مفعم بالإيمان أكثر بكثير من شواهد المستشرقين ولكنهم أهملوا الكثير وتمسكوا بالقليل، والسبب في ذلك أن الكثير دليل على حسن عقيدة قائله، وهذا مما لا ينسجم مع ما وقر في نفوسهم وران على قلوبهم حول عقيدة المعري. إن عدد أبيات اللزوميات يقارب ثلاثة وعشرين ألف

(40) Nicholson «Abu'l 'Ala» P. 76.

بيت، وما استشهد به المستشرقون على سوء عقيدة المعري من هذا العدد لا يتجاوز أبياتاً لا تشكل إلا نسبة ضئيلة جداً من هذا الكم الهائل في اللزوميات. زد على ذلك أن الأبيات التي استشهدوا بها لا يمكن أن تُفهَمَ بالطريقة التي فهموها بها ما لم يكن علمهم السابق مسيطراً على ما بين أيديهم من النصوص. فلو كانوا متجردين من فكرة كفر المعري، لفهموا شعره على غير ما فهموه به وهم يحملون هذه الفكرة. ولو كانت الأبيات التي استشهدوا بها لإثبات كفر المعري منسوبة إلى مَنْ عُرِفَ واشتهر بقوة الإيمان وصدق العقيدة لاستخدموها دليلاً وشاهداً على صدق عقيدة صاحبها. فالمسألة إذاً ذات جانبين: الجانب الأول أن المعري قُدِّمَ للمستشرقين كافراً فحاولوا إثبات كفره بأي طريقة؛ فأهملوا الشعر الواضح والكثير، وتعسفوا في تأويل الأبيات التي استشهدوا بها لإثبات دعوى مزعومة أو باطلة. ولعل السبب في ذلك راجع إلى أنهم لم يقرؤا تلك الأبيات بمعزل عن قائلها للوصول إلى حكم ما بل إنهم قرؤها وهم يحملون فكرة حول عقيدة قائلها، فأخذوا تلك الأبيات لدعم ما لديهم من الأفكار لا لاستنتاج حكم جديدٍ منها. وأما الجانب الآخر فهو إهمال حياة الشاعر من أجل الوصول إلى حكم قاطع وصادق حول عقيدته. فإذا كان المعري ـ كما تحدثنا كتب الأدب والأعلام ـ يؤمن بالله، وبنبوة الأنبياء، وبصدق الرسالات السماوية، وأنه كان مسلماً ولم يترك فرضاً من فرائض الدين الإسلامي، ولم يتأخر عن أداء صلاته مطلقاً، فإنه لا مجال لمتقول أن يقول إن ما دل من شعر المعري على صدق إيمانه إنما هو وسيلة لإسكات النقاد وإخفاء الحقيقة.

إن المعري لم يثبت عنه في حياته العملية اليومية أنه خالف الدين الإسلامي في شيء. ومن ثم فإنه لا يحتاج إلى ذر الرماد في انعيون. إن الذي اقترف من الأعمال ما يخالف الدين وتعاليمه هو الذي يحتاج إلى أقوال يتستر بها عن سوء أعماله وأفعاله. ولكن هذا الشأن ليس هو شأن المعري الذي عرفه معاصروه بقوة الالتزام الديني في حياته العملية والقولية.

صحيحٌ أن المعري لم يزكِّ مالاً وذلك لأنه كان معدماً، وكان من حقه

أن تدفع له الزكاة. وصحيحٌ أنه لم يؤد فريضة الحج والسبب في ذلك أن هذه الفريضة مشروطة بالاستطاعة التي كانت تعوز المعري من الناحيتين الجسمية فهو ضرير، والمالية فهو معدوم.

فالمعري إذاً لم ينكر أصلاً من أصول الدين الإسلامي ولا ركناً من أركانه، ولكنه أنكر أن يكون الدين سلعة ومغنماً يغنمه المتاجرون بالدين، وأنكر أن يكون الدين وسيلة لاعتلاء سدة الحكم للتسلط على رقاب الناس وحياتهم. ومن هنا يمكن أن نصل إلى تصديق ما قالته بنت الشاطىء من أن المعري ما زال يدفع ثمن مهاجمته كل الأئمة، ورجال السياسة، والمنافقين الذين تحالفوا للعمل معاً لإظهاره على أنه لم يكن رجلاً متديناً[41].

---

(41) انظر بنت الشاطىء. أبو العلاء المعري. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1965 م. ص 213.



شلتاغ عبود
جامعة سبها

تُدرس المبالغة في الكتب البلاغية ضمن موضوعات البديع، وضمن المحسنات المعنوية منه بشكل خاص. والمتأمل في النصوص التي تدرس من خلالها المبالغة يجد أنها تشتمل على الصور البيانية التي يتفاوت الشعراء في درجة واقعيتها أو خياليتها، وفي قربها من الحقيقة أو بعدها منها، وفي صدقها أو كذبها. كما تشتمل تلك النصوص على موضوعات من علم المعاني. وبما أن المبالغة ترتبط بالمعنى فهي غير خاضعة لجانب واحد من علوم البلاغة المعروفة (البيان والمعاني والبديع).

ولهذا فدراستها في إطار المحسنات البديعية المعنوية تضييق لمجالها، وإشعار بأنها من نمط (المحسنات). ومن المعلوم أن النظر إلى البديع قد شابه شيء من الازدراء في العصر الحديث خاصة، لما كان فيه من تكلف وتنطع طبع المرحلة السابقة لهذا العصر بطابعه.

وسوف نخرج المبالغة بهذا البحث عن إطارها الضيق ذلك إلى مجال هو أقرب إلى مجال الصورة الفنية، وإلى مجال المعنى الفني بشكل عام.

تعريف المبالغة:

قال أبو هلال العسكري (والمبالغة أن تبلغ بالمعنى أقصى غاياته وأبعد نهاياته، ولا تقتصر في العبارة عنه على أدنىٰ منازله، وأقرب مراتبه)[1] وقال السكاكي في تعريفها (أن يُدّعى لوصفٍ بلوغه في الشدة أو الضعف حداً مستحيلاً أو مستبعداً لئلا يظن أنه غير متناه)[2].

وهذا غير بعيد عن المعنى اللغوي للمبالغة، فهي أن تبلغ في الأمر جهدك، وتنتهي إلى غاياته[3].

وهذا مجال يتفاوت فيه الأدباء على ضوء رغبتهم في تثبيت معانيهم في نفوس السامعين. فهناك من المعاني التي لم تبلغ مبلغها من النفس، فتظل تتطلع إلى مزيد وربما اعتبر هذا عنصر ضعفٍ أو خلل في المعنى الذي أراد الأديب إبلاغه. وهذه الفكرة تذكرنا بأضرب الخبر التي عني بها علماء المعاني. على ضوء حالات المخاطب الذي يكون خالي الذهن من الحكم، أو متردداً في الحكم شاكاً فيه، أو منكراً لحكم الخبر[4]. فتكون معرفتك بالحال التي عليها السامع وسيلة لقدرتك على إبلاغه ما تريد، بل غاية ما تريد أن تحدث في نفسه من استجابة وتأثير. وباستطاعتك ـ بناءً على معرفتك بنفسيّة المستلقي وحاله ـ أن تضخّم الصورة أو المعادل الرمزي للمعنى لكي تجعل المعنى نفسه أشد ولوجاً إلى النفس وأكثر إثارةً لكوامن النفس.

ولم تقف المبالغة عند هذا المعنى بل قسّمها علماء البلاغة إلى ثلاثة أقسام: التبليغ والإغراق والغلو. فإذا كان الوصف المدّعى ممكناً عقلاً وعادةً

---

(1) كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. ص 378.

(2) شرح التلخيص للشيخ أكمل الدين بن محمد البابرتي. تحقيق د. محمد مصطفى صوفية، المنشأة العامة، طرابلس، الجماهيرية العربية الليبية، ط 1، 1392 هـ، 1983 م، ص 643.

(3) ينظر لسان العرب لابن منظور مادة بلغ.

(4) د. عبد العزيز عتيق، علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1985، ص 55.

فهو التبليغ، وإذا كان ممكناً عقلاً لا عادةً فهو الإغراق، وإن كان ممتنعاً عقلاً وعادةً فهو الغلو[5].

وهذا يعكس درجات المبالغة من حيث قبولها واستنكارها. وقد أوردوا أمثلة شعرية ونثرية لهذه الأنواع ووقفوا عند المستساغ منها وعند الذي ينبو عن الذوق.

فمن أمثلة التبليغ قول المتنبي:

إذا صلتُ لم أتركْ مصالاً لصائل وإنْ قلتُ لم أترك مقالاً لقائل

وهو معنى بلغ به الشاعر غايته بحيث لم يدع مجالاً لمزيد. وعلى هذا أغلب الشعر الجاهلي والإسلامي والأموي. ولكن شعراء العصر العباسي أوغلوا في هذا الطريق من المبالغة حتى خرجوا به عن الحد المقبول، ومن هؤلاء الشعراء المتنبي نفسه. ومن أمثلة الإغراق قول عمير التغلبي:

ونكرمُ جارنا ما دام فينا ونُتْبِعُهُ الكرامةَ حيثُ مالا

وهو ما ينطبق عليه تعريف السكاكي السابق من حيث كونه ممكناً عقلاً لا عادة. فإكرام الجار مدة إقامته أمر مستحسن ووارد في العقل والعادة ولكن جعل الكرم تابعاً له أينما حلَّ وأقام أمر غير مقبول عادة وإن كان لا يمتنع عقلاً.

أما الغلو فهو السير بالمبالغة إلى أقصىٰ غاياتها المستحيلة، وهو الممتنع عقلاً وعادة. وقد سمّاه القاضي عبد العزيز الجرجاني بالإفراط والإحالة[6]، وقد تبارى في ميادينها شعراء العصر العباسي من أمثال أبي نؤاس وأبي تمام والمتنبي حتى خرجوا عن قيم الذوق والعقل والدين، إرضاءً لنزعة الترف والتفنن والزلفىٰ من الحكام. ومن أمثلة قول أبي نؤاس في مدح الرشيد:

وأخذت أهلَ الشرك حتى أنَّه لتخافك النطفُ التي لم تخلقِ

(5) شرح التلخيص، ص 643.

(6) الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ومحمد علي البجاوي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ص 40.

وقول ابن هانيء الأندلسي مخاطباً المعز لدين الله:

ما شئت لا ما شاءت الأقدارُ فاحكم فأنت الواحدُ القهار

وقول المتنبي في مدح سيف الدولة:

تجاوزتَ مقدار الشجاعة والنهى إلى قولِ قومٍ أنتَ بالغيب عالمُ

وقوله في الغزل:

يترشفن من فمي رشفاتٍ هُنَّ فيه أغلىٰ من التوحيدِ

فأنت تلاحظ هذا الغلو الذي تكون معه الاستحالة والإفراط والخروج على الأحاسيس الدينية الى الدرجة التي توهم بكفر قائله، وما هو بكافر. ولكن الجري وراء الهوى والخيال الشعري الذي لا يقف عند حد يزين للشعراء هذا المنحىٰ الذي يثبتون به براعتهم وتفوقهم على أقرانهم في حلبة المنافسة والصراع الدنيوي.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن البلاغيين استحسنوا من الإغراق والغلو ما إذا دخل عليه أو اقترن به ما يقربه إلى الصحة والقبول بنحو قد، ولو ولولا، وكاد، وما أشبه ذلك من أدوات التقريب[7]. ومن أمثلة هذا الغلو المقبول قول الفرزدق في علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب:

يكادُ يمسكُهُ عرفانُ راحته ركنُ الحطيم إذا ما جاء يستلمُ

وقول البحتري في مدح المتوكل:

ولو أن مشتاقاً تكلّفَ فوق ما في وسعه لسعى إليك المنبرُ

وبعد هذه الوقفات السريعة عند تعريفات المبالغة لدى البلاغيين وأقسامها وأنواعها وأمثلتها في الشعر العربي نحاول أن نتأنى في وقفتنا عن مفهومها في القرآن الكريم فهل هي نفسها كما وردت لدى الأدباء أم أنّ لها طابعاً متميّزاً باعتبار أن كلام الله ليس كمثل كلام البشر. والحق أن المقاييس

---

(7) أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 403، وينظر الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، حـ 1، ص 517.

التي نتبعها في هذا المجال لا ينبغي أن تكون هي المقاييس ذاتها التي نقيس بها كلام البشر، فالبون شاسع والمصادر متباينة على الرغم من أن القرآن الكريم قد نزل بلغة البشر أنفسهم، وبالأساليب التي درج عليها البيان العربي في جزيرة العرب قبل الإسلام، ولكن ـ مهما يكن ـ فللقرآن الكريم خصوصياته الربانية، ودلالاته ومعانيه التي لا تصدق معها المقارنة بالأدب الأرضي البشري. كما سنلاحظ.

ـ 1 ـ

صور المبالغة في القرآن الكريم:

اختلف العلماء في قبول وجود المبالغة في المعاني القرآنية، وقد أنكر بعضهم أن تكون المبالغة من محاسن الكلام، ولكن الذي عليه أغلب العلماء أنها واردة في كتاب الله في مواضع متعددة[8]. والذي ينكرونه إنما هو الغلو فيها، (ولو بطلت المبالغة كلها وعيبت لبطل التشبيه وعيبت الاستعارة إلى كثير من محاسن الكلام)[9].

والحق أنه على الرغم من أنّ القرآن الكريم كتاب تشريع ودستور هداية، إلا أَنه كتاب أدب عال، وأنه ينبغي أن يُفهم على ضوء المقاييس الأدبية مع الاحتراز من أن تكون هذه المقاييس هي مقاييس الأدب الأرضي، بل هي مقاييس خاصة بكلام الله، وإن تشابهت من بعض الوجوه مع هذا الكلام البشري.

ولهذا رأى الزمخشري في مقدمة الكشاف أن من أراد أن يتصدى لفهم كتاب الله يجب أن يكون بارعاً في علمي البيان والمعاني، فهما العدة التي لا تستقيم بدونها الدلالات واللطائف والإشارات، وأنه لا يكفي المفسر أن يكون

---

(8) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، حـ 3، ص 55.

(9) ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الجيل، بيروت، ط 4، 1972، حـ 2، ص 50.

عالماً بالفقه والنحو وعلم الكلام والقصص والأخبار[10].

ونحن نستهدي بهذا الرأي، ونحاول أن نقف عند الصور الأدبية التي تنحو منحى المبالغة وإن كانت مبالغة من نوعٍ خاص. ولنتأمل معاً نماذج المبالغة في القرآن الكريم قال تعالىٰ: **﴿يوم ترونها تذهلُ كلُّ مرضعةٍ عمّا أرضعت، وتضع كلُّ ذاتِ حملٍ حملها. وترى الناس سكارى، وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد﴾** [الحج: 2].

قال أبو هلال العسكري (ولو قال: تذهلُ كلُّ امرأة عن ولدها لكان بياناً حسناً، وبلاغة كاملة، وإنما خصّ المرضعة للمبالغة، لأنّ المرضعة أشفق على ولدها لمعرفتها بحاجته إليها، وأشغفُ به لقربه منها ولزومه لها، لا يفارقها ليلاً ولا نهاراً، وعلى حسب القرب تكونِ المحبة والإلف)[11].

والمبالغة تحسن من خلال صيغة المرضعة بالتأنيث مع أنه يقال للمرأة (مرضعا).

قال الرازي (فإنْ قيل: لم قال: مرضعة دون مرضع؟ قلت: المرضعة هي التي في حال الإرضاع، وهي ملقمة ثديها الصبي والمرضع شأنها أن ترضع، وإن لم تباشر الإرضاع في حال وصفها به. فقيل مرضعة ليدل على أن ذلك الهول إذا فوجئت به هذه وقد ألقمت الرضيع ثديها نزعتْهُ من فيه لما يلحقها من الدهشة)[12].

هذه وقفات ذكيّة من لدن العلماء في فهم أسرار الأسلوب القرآني، ومنها المبالغة في التعبير عن المعنى.. فهي مبالغة توصل المشهد إلى الذهن وتجعل الحدث ماثلاً أمام عينيك. فهولُ يوم القيامة لا يذهل الأم عن الولد عموماً بل عن الرضيع، وليس الرضيع عموماً، بل الرضيع الذي ينكبُّ على ثديها.

(10) الكشاف، دار المعرفة، بيروت، (المقدمة) ص 16.

(11) كتاب الصناعتين، ص 378. وعلم البيان، د. عبد العزيز عتيق، دار النهضة، بيروت، ط 1، 1985، ص 28.

(12) التفسير الكبير، التزام عبد الرحمن محمد، القاهرة، ط 1، حـ 23، ص 4.

فالمبالغة ـ كما ترى ـ واقعية تصور حالة واقعة، وهي حالة قد لا تشبه حالة نشهدها في حياتنا الدنيا. فإنه من الصعب أن تتخلىٰ المرضعة عن رضيعها في حوادث الدنيا المشهودة ـ ولكنها حوادث يوم القيامة التي لا تشبه شيئاً مما نرى هنا ـ ونسمع هنا..

إذاً، فهي مبالغة بالقياس إلى الأحداث المشهودة في حياتنا ومألوفاتنا وأحاسيسنا في هذه الحياة. ولو قال أديب إن امرأة ذهلت عن رضيعها في حادثة ما من الحوادث الدنيوية، لقلنا إنّ في كلامه مبالغة، لأنه ليس من المألوف عادةً أن تتخلى المرضعة عن رضيعها مهما كانت المصيبة والصدمة. فالكلام هنا باصطلاح البلاغيين ممكن عقلاً، وغير ممكن عادةً وهذا ما يسمونه بـ (الإغراق). بينما الموضع في مشاهد يوم القيامة يصح أن يقال إنه ممكن «عادةً» و «عقلاً»، فالمقاييس اضطربت.. فلا العادة هي العادة، ولا العقل هو العقل!!.

المبالغة بالمفهوم القرآني ذات طابع ديني، والأمور من خلالها تجري وفق المنطق الديني، فما يصدر من رب الكون وبارىء النفوس، الخالق الجبار المتكبر، شيء وما يصدر من هذا الإنسان شيء آخر.. فكيف يحق لنا أن نساوي بين المصدرين والقدرتين؟.

فحين نسمع إنساناً يقول إنه يعلم جهرنا وسرنا، وما نخفي وما نعلن، في ضوء النهار وظلام الليل، نقول عن كلامه هذا إنه مبالغة وإفراط واستحالة وغلو، بل وكفر! أما حين يقول الله سبحانه: **﴿سواءٌ منكم من أَسرَّ القول ومن جهر به، ومن هو مستخفٍ بالليل وساربٌ بالنهار﴾** [الرعد: 10] فإنه وإن كان على صورة المبالغة ولكن (هي بالنسبة إلى المخاطب (بفتح الطاء) لا إلى المخاطب (بكسر الطاء)، معناه أنّ علم ذلك متعذر عندكم، وإلا فهو بالنسبة إليه سبحانه ليس بمبالغة)[13]. فما هو مبالغة هناك، ليس مبالغة هنا بالمعنى الديني، بل المبالغة تكمن في القدرة البشرية المحدودة التي يصعب عليها

---

(13) الزركشي، حـ 3، ص 53. وينظر مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط 4، 1401 هـ.، حـ 3، ص 237.

تصور هذا العلم الرباني البالغ.

ومن صور المبالغة التي وقف عندها علماء البلاغة والمفسرون قوله تعالى: **﴿قل لو كان البحر مداداً لكلماتِ ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلماتُ ربي، ولو جئنا بمثله مددا﴾** [الكهف: 109]. وقوله: **﴿ولو أن ما في الأرض من شجرةٍ أقلامٌ والبحر يمدُّه من بعده سبعةُ أبحرٍ ما نفدت كلماتُ الله﴾** [لقمان: 27].

قالوا: (والمراد بقبل أن تنفدَ أن كلماته تعالى لا تنفد إطلاقاً... والمعنى لو فرض أن البحار بكاملها حبر يكتب به كلماتُ الله لانتهى الحبر وبقيت كلماته إلى ما لا نهاية)[14]. وقالوا: (وليس المراد بكلمات الله هنا الألفاظ المؤلفة من الحروف الهجائية ولا الأمر الفعلي الذي عبارة عن قوله (كن فيكون)، إنما المراد بكلماته هنا القدرة على إيجاد الكائنات متى شاء... وهذه القدرة لا آخر لها ولا نهاية. أما البحار والأشجار، ومثلها معها فهي متناهية، وكل متناهٍ إلى نفاد)[15].

وظاهر الأمر أن لا مبالغة هنا لأن كلمات الله لا تنفد وقدرته لا نهاية لها، في حين أن البحار والشجر إلى نهاية ونفاد. ولكننا إزاء صورة أدبية في كتاب الهداية الربانية. إن الأمر هنا يتعلق بتقريب الفكرة إلى أفهام البشر وإدراكهم، فالبحر الذي يمده سبعة أبحر غاية ما يتصوره الإنسان لو كان حبراً تكتب به «كلمات»، والشجر المنتشر في بقاع الأرض كافة لو صنعت منه الأقلام، لما كان بعده غاية في الكثرة...

إنها مبالغة بحدود إدراك البشر وتصوره لما يحيط به من محسوسات ولكنها وفقاً للقدرة الإلهية ومقدار علم الله ليست مبالغة. وما دام هذا الكلام الإلهي موجهاً للبشر فباستطاعته أن يقيسه على ما عهده من كلامه، وفي البيئة التي نزل فيها هذا القرآن.

---

(14) محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1978، مج 5، ص 166.

(15) المصدر نفسه، مج 6، ص 167.

ومن الجدير بالملاحظة أن العدد (سبعة) في لغة العرب وأساليبهم في العصر الجاهلي كانت تدل على الكثرة، ولا تعني الحصر بالعدد ذاته في الغالب، ومثلها العدد سبعون. ومن هذا نستطيع أن نفهم عبارة (سبعة أبحر)، فقد تعني أكثر من سبعة للدلالة على الكثرة الكاثرة.

وباستطاعتنا أن نتذكر قوله تعالى: ﴿**إن تستغفر لهم سبعين مرة، فلن يغفر الله لهم**﴾ [التوبة: 80]. فليس العدد هو المطلوب، بل الدلالة على الكثرة غير المحدودة. وهذه صورة من صور المبالغة أيضاً. ثم إن المسألة تتخذ طابع الفرض كما قال الشيخ مغنية بمعنى أننا لو فرضنا أن البحار تكون مداداً، والأشجار أقلاماً لما كانت قادرة على إملاء أوامر الله وعلمه وقدرته. كما أننا لو فرضنا أنّك استغفرت سبعين مرة فلن يكون ذلك سبيلاً لمغفرة الله لأولئك الكفار والمنافقين.

وهذا الفرض هو الذي يجعل المبالغة القرآنية في غاية الحسن كما يعبر القدماء، وهي التي تجعل السامع أو القارىء يتجاوب مع الدلالة دون شك في أنها حقيقة واقعة، وإنها . ما تكون عن التضخيم الذي ليس وراءه طائل، وأبعد ما تكون من الرغبة في إظهار الذات وحب التفوق على الأقران كما نشهده في الأدب الإنساني أو الأرضي. وما ينبغي لنا أن نأتي هنا بنماذج بشرية من المبالغة الممجوجة لأن هذا يكون مقارنة مع الفارق. إذ كيف لنا أن نقارن بين كلام البشر وكلام خالق البشر. وقديماً كان علماء اللغة والبلاغة يستعينون بالشعر العربي لفهم مفردات القرآن الغريبة وصوره غير المألوفة، ولم يكن عملهم هذا من قبيل المقارنة أو المفاضلة البتة.

إننا في صور الفرض السابقة نقترب من مقولة البلاغيين التي أثبتناها في أول الحديث عن المبالغة في الشعر. حيث قالوا إن الاغراق أو الغلو إذا دخلته لو، أو لولا أو يكاد أو ما شابه ذلك تجعلهما إغراقاً أو غلواً مستساغاً أو مستحسناً. وهو يكون كذلك على الرغم من امتناع المعنى عادة، كما في الإغراق، وامتناعه عقلاً وعادة كما في الغلو.

وهذا يعني أن الإغراق والغلو موجودان في القرآن الكريم، ولكن

بدلالتين اثنتين. أولاهما ما أشرنا إليه من فارق بين صدور الفعل من الإنسان، وبين صدوره من الله. فمع الفعل البشري يكون الامتناع عقلاً أو عادة، ولكن مع الفعل الإلهي لا يكون امتناع في العادة أو العقل، كما لاحظنا من الأمثلة السابقة.

وثانيهما أن الإغراق والغلو يرفقان بأدوات التقريب سالفة الذكر. وهي الأدوات التي تجعل المبالغة مقبولة ومستحسنة لأنها تكون من قبيل الفرض. وقد تتحقق الدلالتان في مثال واحد كما في قوله تعالى: **﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبلٍ لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله﴾** [الحشر: 21]. فبإمكانك أن تحمل المعنى على الدلالة الأولى، وهي قدرة الله على إحداث الحياة والإحساس في الجبل وجعله متأثراً بمواعظ القرآن وهديه. وحتى في هذه الدلالة يمكن أن نستشعر المبالغة على الرغم من صدور الفعل من الله، ولكنها المبالغة التي تعني تمام التوصيل للفكرة بما لا يدع مجالاً للشك فيها أو التفكير في عدم كونها واقعة حقاً.

إنما على الدلالة الثانية، وهي سبيل الفرض، والتمثيل خاصة وأن الله سبحانه عقَّب على الآية بقوله: **﴿وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾**، فالمبالغة متحققة، لأن المعنى من قبيل ما قالوا عنه أنه ممتنع عقلاً وعادة إذ إن الجبل لم يعرف عنه عادة التأثر والخشوع ولا يمكن تصور خشوعه وتأثره وفق المقاييس المادية البشرية. ومع ذلك فقد استحسنت هذه المبالغة لأن لو، أدخلتها في باب الفرض ـ وهي التي يقول عنها النحاة بأنها حرف امتناع.

ولعل من المستحسن أن ننقل فهم الشيخ محمد جواد مغنية لهذه الآية بقوله: (هذا مجرد فرض دلت عليه كلمته (لو). والغرض منه بيان عظمة القرآن وأنّ له من قوة التأثير ما لو نزل على جبل لخشع ولان على قساوته، وتصدع وتهاوى خوفاً من الله على صلابته. إذن فمال الإنسان الذي تؤلمه البقة، وتقتلُهُ الشرقة وتنتنه العرقة ـ كما قال الإمام علي رضي الله عنه ـ ما بال هذا الضعيف **﴿يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يُصرّ مستكبراً كأن لم يسمعها﴾**

[الجاثية: 4]... فهل قلبه أقسى من الجبل وأشد تمكناً؟)[16].

وهذا الفهم هو الذي استهدينا به.

ومن الصور الأخرى التي تحتمل الدلالتين، دلالة واقعية الفعل لأنه صادر من الله الذي أنطق كل شيء، ودلالة الفرض والتمثيل، قوله تعالى: **﴿ثم استوى إلى السماء، وهي دخان، فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً، قالتا أتينا طائعين﴾** [فصلت: 11]. وقوله تعالى: **﴿يوم نقول لجهنّم هل امتلأتِ، وتقول هل من مزيد﴾** [سورة ق: 30].

يؤكد بعض المفسرين أن حديث السماء والأرض ونار جهنم من باب التمثيل وتقريب المعنى. قال الزمخشري (وسؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذي يُقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته)[17]. وهذا هو الفهم الأدبي لكتاب الله: وهو ليس بعيداً عن تحقيق المقاصد القرآنية إذا استخدم بحذر وحيطة وصدق نية. والمبالغة هنا في هذه الصورة المتخيلة للجماد الناطق من سماء وأرض ونار، وهو من باب الاستعارة التي تشخص الأشياء وتجسمها، وهي باب من أبواب المبالغة ومدخل من مداخلها، كما سنشير.

ومرة أخرى نقول إننا لو لم نوافق أهل التمثيل والتخييل، وذهبنا إلى القول بأن الأرض والسماء والنار تحدثت وأحسّت حديثاً حقيقياً وإحساساً حقيقياً، كما روى ابن كثير في تفسيره عن الحسن البصري قال: (لو أبيا عليه أمره لعذّبهما عذاباً يجدان ألمه)[18]. أقول لو أننا اعتقدنا بحيوية الأرض والسماء والنار فالصورة ذات الدلالة على الطاعة الكاملة من لدن هذه الموجودات لبارئها وخالقها، صورة تشي ببلوغ الهدف وتحقيق الفكرة في نفس المتلقي بخضوع الكون كله لله بلا استثناء.. وهذه صورة من صور المبالغة.

---

(16) نفسه، مج 7، ص 294.

(17) الكشاف، حـ 2، ص 163. وينظر د. محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن، ص 149، وكتابنا أثر القرآن في الشعر العربي الحديث، دار المعرفة، دمشق، ط 1، 1987، ص 111.

(18) مختصر تفسير ابن كثير، حـ 3، ص 258.

وقد قيل بأنّ أحد طرق المبالغة (أن يستعمل اللفظ في غير معناه لغةً، كما في الكناية والتشبيه والاستعارة من أنواع المجاز)[19]. وما من شك في أن منحى الآيتين السابقتين منحىً مجازي.

- 2 -

صورة فنية للمبالغة:

مرّ علينا أن المعاني القرآنية التي تكون الأفعال فيها صادرةً من الله سبحانه تفسر فيها المبالغة على نحو خاص. فهي من جانب لا مبالغة فيها لأنها صادرة من خالق الأفعال، ومن جانب آخر فإن القارىء يجد فيها معنى المبالغة من حيث كمال الصورة ودقة توصيل المعنى الذي يستعصي على الفهم البشري إلا من خلال الإيضاح الذي يسلكه القرآن.

وقد أشرنا إلى أن بعض المفسرين والبلاغيين تعاملوا مع تلك الأنماط من المبالغة على أنها صور مجازية لا تتعلق بقضية قدرة الله سبحانه على منح الحياة للأشياء في الوجود.

وفي هذه الفقرة نريد الوقوف عند صور فنية للمبالغة نتناولها من جانبها الفني، وليس من جانب كون أفعالها صادرة من الخالق سبحانه.

قال تعالى: **﴿إن الذين كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تُفتحُ لهم أبوابُ السماء، ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجَمَلُ في سَمِّ الخِياط﴾** [الأعراف: 39].

هناك فكرة أراد الله سبحانه إبلاغها للبشر وهي أن المشركين لا يدخلون الجنة أبداً. ولكنه لو جاء التعبير بهذه الصورة التقريرية المباشرة الخالية من تقريب المعنى بالمحسوسات وشحنه بعنصر الإثارة المعتمدة على التجربة الإنسانية، لما قلنا إن المعنى بلغ أقصى غاياته وأبعد نهاياته، كما قال أبو هلال العسكري في تعريف البلاغة، وأشرنا إليه في بداية البحث.

فإيصال المعنى بالدرجة التي يأخذ على النفس أقطارها، ويشدها إلى

(19) البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 55.

المقصد الذي يُراد استدراجها إليه هو الذي يُراد من معنى المبالغة، وهي المبالغة الهادفة الموظفة إلى خدمة المعنى وتوصيله. وما تلك التي يغالى فيها بما لا طائل وراءه في خدمة المعنى إلا نوعاً من (الشطارات) والفذلكات البديعية في عصور الفراغ من حياة البشر.

ونعود إلى المبالغة في الآية. فنقول إن المعنى في الآية تعلق بمُحال. أو أن الصورة الحسية المعبرة عن المعنى تعلقت بمُحال، وما يعلق بمحال فمحال، كما قال الشيخ مغنية[20]. والعرب تضرب المثل لما لا يكون بقولهم لا أفعله حتى يشيب الغراب!!.

ففكرة استحالة دخولهم للجنة معضودة في الآية ببيّنة مادية كحجة صاحب الدعوى المقامة على دليل مادي (لأنه جعل ولوج الجمل في السم غاية لنفي دخولهم الجنة، وتلك غاية لا توجد، فلا يزال دخولهم الجنة منتفياً)[21].

هذا نمط من المبالغة يشبه كلام البشر، ويمكن الاستعانة على فهمه بما يتعارف عليه البشر من مواضعات تعبيرية. وهذا النمط ـ كما قلنا ـ لا يتعلق بالأفعال الآلهية التي تؤدي بنا إلى فهم خاص للمبالغة، وهو الفهم المرتبط بالتفسير الديني والعقدي.

ومن هذا النمط قوله تعالى: **﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعةٍ يحسبُهُ الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجدْهُ شيئاً، ووجد الله عنده فوفّاه حسابه. والله سريعُ الحساب. أو كظلماتٍ في بحرٍ لجيٍّ يغشاهُ موجٌ من فوقه موج من فوقه سحاب. ظلماتٌ بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكد يراها. ومن لم يجعل الله له نوراً، فما له من نور﴾** [النور: 39 ـ 40].

إننا أمام صورتين حسيتين تتخذان طابع المثل، يضرب في الآية الأولى لخيبة الكافر في الآخرة، ويُضرب الثاني لعقائد الكافرين.. وهذا ما قرّره

---

(20) التفسير الكاشف، مج 3، ص 328.

(21) البرهان، حـ 3، ص 47.

الإمام الرازي[22].

فالكافر لا يجد من عمله إلا كما يجد الظمآن من السراب، إذ لم يجد إلا حسرة بعد الحاجة واللهفة، وحسرته يوم القيامة أكبر. أما عقائد الكافرين فهي ظلمات في ظلمات، كشأن البحر العميق المظلم، فإذا ترادفت عليه الأمواج ازداد ظلمة، وإذا كان ثمة فوق هذا سحاب بلغت الظلمة مبلغها، فلا يستطيع معها الرائي أن يرى حتى يده!!!.

وهذا التعاقب في الصفات والأحوال المظلمة، تصرّف في أداء المعنى على وجه المبالغة بما لا يدع فرصة إلا أن يطمئن القلب إلى جهالة أولئك الكفار وعماهم، وهو المعنى الذي أراد التعبير القرآني أن يقودنا إليه. وتلك - لعمري - مبالغة في الإحاطة بالمعنى والبلوغ به غاية ما بعدها غاية.

ومع ذلك فالتعبير مرفق بأداة التقريب (كاد)، حيث قال تعالى (لم يكد يراها)، وهذا هو القانون الذي استنبطوه من استقصاء الكتاب الكريم، ومن نماذج الشعر العربي القديم.

ومقياسنا ليس وجود (كاد) أو عدم وجودها، بل بلوغ (المعنى أقصى غايه وأبعد نهاياته) دونما إفراط أو إحالة أو الخروج من التعبير بدون طائل.

خذ مثلاً قوله تعالى: ﴿**وبلغت القلوب الحناجر**﴾ [الأحزاب: 10]. سواءٌ قلنا بتقدير كاد أو لم نقل فإن القلوب قد بلغت الحناجر!! ولكننا نفهم هذا البلوغ فهماً نفسيّاً عن طريق الإيحاء الأدبي والتصوير البياني وليس عن طريق البلوغ الحقيقي حيث قيل (إن الخوف والروع يوجب للخائف أن تنفتح رئته ولا يبعدُ أن ينهض بالقلب نحو الحنجرة) كما روى الزركشي عن الفرّاء[23]!!.

وهذا محال فليس هناك حياة لو أن القلب خرج من موضعه ووصل الحنجرة حقيقة!!

إن السياق الذي وردت فيه (وبلغت القلوب الحناجر) هو ﴿وإذ

(22) التفسير الكبير، حـ 24، ص 9، 27.

(23) قال صاحب البرهان عن قوله تعالى: ﴿**يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار**﴾ النور 42 ما يلي: «فإن اقتران هذه بـ (يكاد) صرفها إلى الحقيقة فانقلبت من الامتناع إلى الإمكان) حـ 3، ص 53.

جاؤوكم، من فوقكم، ومن أسفل منكم، وإذ زاغت الأبصار. . .﴾ وكان ذلك في حصار الأحزاب، فقد جاؤوا المدينة من كل قطر يعضدهم من الداخل اليهود، بما لدى أولئك وهؤلاء من سلاح وعدد رجال، وبما لأولئك وهؤلاء من فرسان مشهورين. . وكانوا إزاء ذلك كله قلة مع ضعف عدة وسلاح. فبلغ الخوف فيهم مبلغه حتى كأنّ قلوبهم من اضطرابها ووجيبها قد بلغت الحناجر منفذاً للهروب!!.

وهو تعبير نلجأ إليه نحن البشر حين نقول عن بعض المواقف، (مات فلان هلعاً)، وما هو بميّت. . والتعبير القرآني هنا شبيه بالتعبير البشري، مع الفارق في المصدر. .

فعلى الرغم من المصدر الإلهي للحديث القرآني، فإننا نستطيع ألا نحمله محمل التعبير الحقيقي، بل التعبير الذي يقصد به ما وراء دلالته الظاهرية، فتكون (وبلغت القلوب الحناجر) إنها بلغت من الرعب والخوف والهلع ما يكون بدرجة خروجها من نياطها وشرايينها وأعصابها إلى حيث أي منفذ!!.

وهذه هي المبالغة القرآنية التي تراعي الجانب النفسي والمواضعات التعبيرية للبشر، لتبلغ هدفها ومقصدها إلى الدرجة التي ما وراءها درجة. وما هي الدرجة التصويرية للخوف أكثر من بلوغ القلوب الحناجر؟!.

ونريد أن نختم هذا النمط التصويري من المبالغة بهذه الصورة الفنية العجيبة. قال تعالى: **﴿ومن يشرك بالله فكأنما خرّ من السماء فتخطفهُ الطيرُ أو تهوي به الريح في مكان سحيق﴾** [الحج: 31].

ونستأنس بتفسير الزمخشري ووقوفه عندها قال (من أشرك بالله، فقد أهلك نفسه إهلاكاً ليس بعده نهاية بأن صور حاله بصورة من خرّ من السماء، فتخطفه الطير، فتفرق مزعاً في حواصلها، أو عصفت به الريح حتى هوت به في بعض المطارح البعيدة)[24].

---

(24) الكشاف، حـ 3، ص 12.

وفي الآية من الإيحاءات والدلالات الكثيرة التي تنتهي بك إلى التسليم بأنّ خسارة المشرك ما بعدها خسارة، وعاقبته ليس كمثلها عاقبة!! فأيةُ سماء هذه في البعد؟ وأية بقعةٍ تحت سطح الأرض في السُّحق هذه التي خرّ منها الإنسان وانتهى إليها؟!.

وهذه مبالغة تبلغُ بالصورة ما تشمئز معها النفوس من الشرك، وترتعب من مآله، وتبتعد عن مقدماته وصوره بعد أن اقترنت بصورة معاينة بالحس والوجدان.

ومن المفيد الإشارة إلى أن المتابع لصور المبالغة في القرآن يجدها تتوزع بين الموضوعات البلاغية الكثيرة، فقد تجد المبالغة في التشبيه أو التشبيه المقلوب. قال الأستاذ علي الجندي (إن التشبيه على السنن المألوف لا يخلو من المبالغة)[25]، وقال الدكتور عبد العزيز عتيق: (ومن مقاصد التشبيه إفادة المبالغة، ولهذا قلما خلا تشبيه مصيب عن هذا القصد)[26]، وقد تجدها في الكناية والاستعارة والمجاز العقلي والمجاز المرسل، وفي المجاز عموماً[27]. كما تجدها بالحذف وتكرار اللفظ للتهويل والتعظيم الذي يقوم مقام الأوصاف المتعددة، مثل قوله تعالى: ﴿**الحاقة ما الحاقة**﴾[28]. وقد تجدها فيما يُسمّى بالتتميم والتكميل في علم البديع، كما في قوله تعالى: ﴿**ويُطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيرا**﴾، حيث يكون قوله تعالى: ﴿**على حبه**﴾ من باب إيفاء المعنى وإعطائه حقه من بلوغ الهدف[29].

وهذه السعة في المجالات التي ترد منها المبالغة يؤكد قولنا في بداية هذا البحث أنه من غير الصحيح حصر موضوع المبالغة في البديع، بل هو موضوع أشمل من هذا بكثير خاصة في القرآن الكريم. ولهذا كان من الضروري أن

---

(25) فن التشبيه، حـ 1، ط 2، 1386 ـ 1966، ص 156.

(26) علم البيان، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1405 هـ.، 1985 م، ص 124.

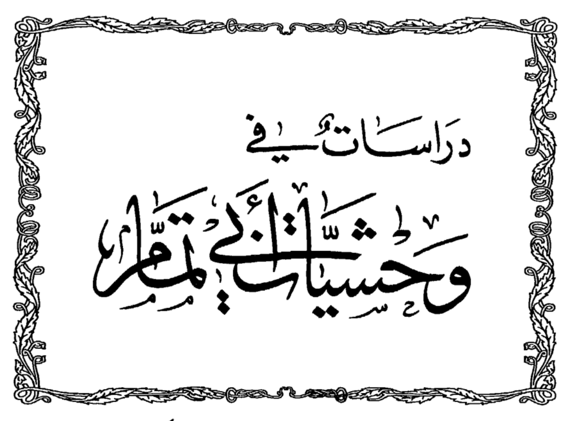
(27) البرهان، حـ 3، ص 55.

(28) المصدر السابق، حـ 3، ص 55.

(29) د. عبد العزيز عتيق، علم البديع، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1405 هـ، 1985 م، ص 120، وينظر كتاب الصناعتين، ص 389.

تفهم المبالغة على وجوهها المتعددة من البيانية المتعددة.

كما أنه من الضروري أن يُعاد النظر في فهم المبالغة القرآنية من حيث أن مقاييسها ليست دائماً هي المقاييس التي نتبعها في فهم الأدب البشري، بل لها مقاييس خاصة أحياناً، ومقاييس مشابهة لهذا الأدب في بعض الأحيان. وهذا ما حاولنا إيضاحه بإيجاز في الصفحات السابقة. ونرجو أن نكون قد وفقنا إليه.



الدكتور محمد عثمان علي
جامعة الفاتح

لم يحظ اختيار أبي تمام في كتاب «الوحشيات» بالعناية التي وجدها اختياره الموسوم بديوان الحماسة، فالأخير حظي بالرواية والشرح من قبل العلماء والمشتغلين بالأدب منذ القرن الثالث الهجري وإلى عصرنا هذا الحديث[1] ويبلغ ما أحصيناه له من شروح أربعة وأربعين شرحاً؛ وهي شروح منها ما هو مطبوع، ما هو مخطوط، وما هو مفقود، هذا فضلاً عن أربعة شروح مجهولة المؤلف ، أحدها أشار إليها كارل بروكلمان، وأفاد بأن مخطوطته موجود ة في مكتبة (ميونخ) بألمانيا تحت رقم 889[2] وثلاثه وقفت

(1) من القدماء الذين عنوا بشرح الحماسة أبو القاسم الديمرتي (ت 287) وأبو رياش (ت 339) وأبو عبد الله النمري (ت 385) ومن المعاصرين سيد علي المرصفي وقد طبع الجزء الأول من شرحه سنة 1911م والشيخ الطاهر بن عاشور، وشرحه لا يزال بالمكتبة العاشورية بتونس.

(2) ينظر تاريخ الأدب العربي ط دار المعارف مصر جـ 1 ص/ 80.

عليها في مكتبة السليمانية بتركيا تحت أرقام 1814؛ 2775؛ 2776[3].

أما اختيار «الوحشيات» فلم يتعرض إليه أحد بالشرح - فيما نعلم - إلى يومنا هذا بل إن ذكره في مصادر الأدب ومراجعه يعد ضئيلاً جداً، فقد قال عبد العزيز اليمني في مقدمة تحقيقه للوحشيات: «وأما الوحشيات هذا فإني لا أعرف أحداً يكون عرفه غير التبريزي في مقدمة شرح الحماسة»[4].

وأضاف محمود محمد شاكر عالمين اثنين ذكرا هذا الكتاب، أحدهما القاضي الباقلاني المتوفى سنة 403 هـ في كتابه «إعجاز القرآن» والآخر قاضي القضاة بدر الدين العيني المتوفى سنة 855 هـ في «شرح شواهد الألفية» وقد ذكره باسم الوحشي. وقال شاكر بعد هذا: «وقد وقفت على ذكر الوحشيات في غير هذين الكتابين، ولكني فقدت الأوراق التي كنت علقت فيها بعض حواشي الأخرى على الوحشيات[5] وهو صادق في هذا لأني وجدت اسم هذا الكتاب قد ورد باسم الوحشي في مقدمة شرح كتاب الحماسة لزيد بن علي الفارسي، حيث أشار إلى أن أبا تمام لما قفل من نيسابور متوجهاً إلى العراق دخل همذان ونزل ضيفاً على أبي الوفاء محمد بن عبد العزيز بن سهل فحال الثلج بينه وبين الرحيل... ثم قال:

(وأحضره أبو الوفاء كتبه، فاختار منها هذا - يعني الحماسة - والوحشي وشيئاً من انتخابي، ثم شخص أبو تمام، وبقيت الكتب عند أبي الوفاء، لا يمكّن أحداً منها إلى أن مات، ووقعت الكتب تحت رجل من أهل (دينور) يعرف بأبي الهواذل فنسخ هذه الكتب الثلاثة وحملها إلى (أصبهان) فانتشرت النسخ منها، وعني أهل أصبهان بتصحيحها)[6].

كذلك ذكره الآمدي المتوفى سنة 370 هـ ولكن باسم: اختيار المقطعات، قال - وهو يعدد الاختيارات التي خلفها أبو تمام «ومنها اختيار

---

(3) ينظر في شأن هذه الشروح كتابنا شروح حماسة أبي تمام ط . دار الأوزاعي بيروت الطبعة الأولى 1987 جـ 1 الصفحات 72 - 90.

(4) الوحشيات تحقيق عبد العزيز الميمني ط. دار المعارف مصر الطبعة الثالثة.

(5) المصدر السابق ص 11.

(6) ينظر شرح كتاب الحماسة زيد بن علي الفارسي بتحقيقنا ط. دار الأوزاعي بيروت ج2 ص/ 75.

المقطعات، وهو مبوب على ترتيب الحماسة إلا أنه يذكر فيه أشعار المشهورين وغيرهم والقدماء والمتأخرين. . . وقد قرأت هذا الاختيار وتلقطت منه نتفاً وأبياتاً كثيرة وليس بمشهور شهرة غيره.[7]

وإذا كنا قد رأينا اختلافاً عند هؤلاء في اسم الكتاب فإن من المرجح أن أبا تمام هو الذي سماه «الوحشيات»، يقول عبد العزيز الميمني: «وإنما سماه أبو تمام الوحشيات لأن هذه المقاطيع أوابد وشوارد لا تعرف عامة، وأغلبها للمقلين من الشعراء أو المغمورين منهم»[8]

وعلى الرغم مما أشار إليه زيد بن علي الفارسي من أن النسخ انتشرت بأصبهان من اختيارات أبي تمام الثلاثة التي خلفها في بيت أبي الوفاء فإن الوحشيات لم يصل إلينا منه سوى نسخة واحدة توجد بكتبخانة السلطان أحمد الثالث باستانبول تحت رقم 2614 في ثلاثة وأربعين ومائتي صفحة وتوجد نسخة مصورة من هذه النسخة بدار الكتب المصرية تحت رقم 3 ـ 431. وقد اعتمد عبد العزيز الميمني في تحقيق الوحشيات ـ على النسخة الأصل الموجودة باستنبول، فكان أن أخرجه للقراء في طبعته الأولى سنة 1940م ثم توفر له جهد طيب من محمود محمد شاكر الذي زاد في حواشيه بطلب ورجاء من أستاذه الميمني[9] فصدر في طبعته الثانية عام 1968 بصورة تعد مثلى في التحقيق والضبط والتخريج وشرح بعض ما غمض من الشعر.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الآمدي قد ذكر أن مقطعات الوحشيات مبوبة على ترتيب الحماسة، وهي كذلك إلا في باب واحد، ذلك أن ديوان الحماسة جاء على عشرة أبواب هي «الحماسة» و«المراثي» و«الأدب» و«النسيب» و«الهجاء» و«الأضياف والمديح» و«الصفات» و«السير والنعاس» و«الملح» و«مذمة النساء».

---

(7) كتاب الوحشيات مقدمة الميمني ص 6.

(8) كتاب الوحشيات مقدمة شاكر ص/11.

(9) إعجاز القرآن لأبي بكر محمد الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، ط. دار المعارف مصر 1961 م ص/117.

أما الوحشيات فإن أبا تمام قد أسقط باب «السير والنعاس» ووضع بدلاً منه باباً جديداً هو «المشيب» ومن ثم فإن الأبواب في الكتابين جاءت متساوية من حيث العدد، غير أن الاختلاف جاء واضحاً في عدد القطع التي أوردها أبو تمام في أبواب الكتابين، فباب الحماسة في «ديوان الحماسة» بلغت قطعه في رواية شرح المرزوقي إحدى وستين ومائتي قطعة وفي كتاب الوحشيات تسعاً وتسعين ومائة قطعة، وباب المراثي جاءت قطعه في رواية شرح التبريزي سبعاً وثلاثين ومائة قطعة، وفي الوحشيات ستاً وخمسين قطعة، وفي باب الأدب بلغت القطع في رواية المرزوقي خمساً وخمسين قطعة وفي الوحشيات سبعاً وثلاثين قطعة.

وهكذا لو تتبعنا بالموازنة عدد القطع في الكتابين وجدنا ديوان الحماسة متفوقاً في كمية القطع المروية في كل باب عدا باب الصفات الذي جاء في الوحشيات عشر قطع، في حين لم يتجاوز الثلاث قطع في رواية كل من المرزوقي والتبريزي في شرحيهما لديوان الحماسة.

مقياس أبي تمام في اختيار الوحشيات:

أما مقياس الاختيار عند أبي تمام في الوحشيات فقد كان نفس المقياس الذي اختار به ديوان الحماسة، وهو مقياس فني جمالي يقوم على اختيار الجيد من الشعر في سائر الأبواب التي حددها في اختياراته الشعرية، وقد تكلم عن هذا المقياس من القدماء كل من القاضي الباقلاني في كتابه «إعجاز القرآن» وأبي علي المرزوقي في مقدمة شرحه للحماسة، فقد ذكر الباقلاني بعد أن أشار إلى أن الشعر العربي يضم بين طياته المستنكر الوحشي، والمبتذل العامي ومن ثم فإن الأعدل في الاختيار الشعري هو «ما سلكه أبو تمام من الجنس الذي جمعه في كتاب الحماسة وما اختاره من الوحشيات، وذلك أنه تنكّب المستنكر الوحشي والمبتذل العامي، وأتى بالواسطة، وهذه طريقة من ينصف في الاختيار»[10].

---

(10) إعجاز القرآن لأبي بكر محمد الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، ط. دار المعارف مصر 1961.

ووازن المرزوقي بين طريقة أبي تمام في اختيار الشعر وطريقته في قول الشعر فقال: «إن أبا تمام كان يختار ما يختار من الشعر لجودته لا غير، ويقول ما يقول من الشعر لشهوته، والفرق بين ما يشتهى وما يستجاد ظاهر، بدلالة أن العارف بالبز قد يشتهي لبس ما لا يستجيده، ويستجيد ما لا يشتهي لبسه»(11).

كذلك تحدث عن مقياس أبي تمام في الاختيار الشعري من المعاصرين الدكتور إحسان عباس - رحمه الله - فهو أيضاً كالمرزوقي وازن بين طريقة اختيارات أبي تمام الشعرية وطريقته في العمل الشعري فقال: «من يقارن بين هذه المختارات التي تضمنتها دفتا ديوان الحماسة وبين أشعار أبي تمام التي نظمها بنفسه يستطيع أن يلاحظ أنه استطاع أن يتجاوز طريقته الشعرية وما تميزت به من طلب للصور، ومن إغراب في توليد المعاني، واستغلال الذكاء الواعي إلى شعر يتميز بالبساطة، وشيء غير قليل من العفوية والصدق العاطفي المباشر، وهو في اختياراته هذه يعتمد على ذوقه الخاص، وبذلك كان البون بعيداً حقاً بين اختيار أبي تمام في حماسته وبين طريقته الشعرية(12).

ومن ثم فإن أبا تمام بمقياسه الفني الجمالي كان يختار القطع الجيدة في ذوقه في كل باب من أبواب الوحشيات غير أنه - كما لاحظناه في ديوان الحماسة - كان يصدر كل باب بأجود قطعة فيه، فقد صدر باب الحماسة بقطعة مالك بن المنتفق الضبي وهي من ثلاثة أبيات جاء في أولها:

نجّاك جَدٌّ يَفْلِقُ الصَّخْر بَعدما   أَظلّتكَ خَيلُ الحارثِ بنِ شَرِيكِ(13)

أما باب المراثي - فقد صدره بالأبيات - التي نسبها إلى طفيل الغنوي وقال: إن أبا زيد الأنصاري رواها لمرداس بن حصين الكلابي وهي في رثاء زرعة بن عمرو بن الصَّعِق، وقد جاءت في ستة أبيات جميعها من الرائع

---

(11) شرح المرزوقي على حماسة أبي تمام، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون ط. لجنة التأليف والنشر والترجمة القاهرة ق 1 ص/ 13.

(12) تاريخ النقد الأدبي. إحسان عباس ط. دار الثقافة بيروت الثانية 1978م ص/ 72.

(13) كتاب الوحشيات ص/ 7.

النفيس، جاء في أولها:

ولـم أرَ هـالـكـاً مـن أصْـلِ نَـجْـدٍ   كـزُرعَـة يـومَ قـام بـه الـنّـواعـي[14]

وجاء في صدارة باب الأدب بيتان للفرزدق يعدان من رائق الكلم وأصدقه وهما:

الـمـوت شـرٌ جـديـدٍ أنـت لابـسُـهُ   ولـن تـرى خَـلَـقـاً شـراً مـن الـهـرم

إنـي لـيـنـفـعـنـي يـأسـي فـتـصـرفـه   إذا أتـى دون شـيء مِـرَّةُ الـوَذَم[15]

وفي باب السماحة والأضياف صدر أبو تمام هذا الباب بكلمة رائعة لعبد الله بن الزبير الأسدي قالها في مدح أسماء بن خارجة الفزاري وقد جاء في مطلعها:

إذا مـات ابـن خـارجـة بـن حـصـن   فلا مطرت على الأرض السماء[16]

وهي أبيات كانت سائرة في زمانها حتى أن مصعب بن الزبير لما غلب على الكوفة وجيء له بابن الزبير الشاعر أسيراً وكانت أبياته في أسماء بن خارجة قد بلغته قال له في التأنيب: ألم تمنعنا السماء قطرها في مدحك لأسماء؟[17].

كذلك صدر أبو تمام باب النسيب ببيتين من الشعر لم ينسبهما لقائل ولكن فيهما من الرقة والسلاسة والعفوية ما لا يخفى على أحد، إذ جاء فيهما:

عـلـيـك سـلام الله أمـا قـلـوبـنـا   فـمـرضـى وأمـا ودنـا فـصـحـيـح

وإنـي لأسـتـسـقـي بـكـل سـحـابـة   تـمـر بـهـا مـن نـحـو أرضـك ريـح[18]

---

(14) كتاب الوحشيات ص/ 125.

(15) نفسه ص/ 161 والمرة القوة والوذم السيور التي بين آذان الدلو وأطراف العراقي الواحدة وذمة، يقول ذلك على التصوير الإستعاري يريد أن يأسه ينفعه حين يصرفه عن الأشياء سيور قوية متينة.

(16) نفسه ص/ 247

(17) ينظر الخبر في ترجمة ابن الزبير في الأغاني ط دار الكتب المصرية ج/ 13 ص/ 31 وما بعدها.

(18) كتاب الوحشيات ص/ 183.

وهكذا لو تتبعنا سائر أبواب الوحشيات العشرة لوجدنا أبا تمام يصدر كل باب بأجود ما فيه من قطع، شأنه في ذلك شأن عمله في ديوان الحماسة.

وجود قطع في الأبواب ليست في حدها

كان شراح الحماسة الذين وقفنا على شروحهم من أمثال المرزوقي، وزيد بن علي، والخطيب التبريزي قد نبهوا إلى أن في أبواب ديوان الحماسة قطعاً خرجت من حد الباب الذي رويت فيه، وكنا وفقاً لما ورد من تعليلات في هذه الشروح، ولما قال به بعض الباحثين المعاصرين ـ قد حصرنا أسباب هذا الخلل الناجم في الأبواب في عاملين: أحدهما أن أغراض الشعر لم تكن قد تبلورت بعد في عصر أبي تمام بالصورة التي نراها اليوم، وأول دليل على ذلك أن البحتري تلميذ أبي تمام قد بلغ بها أربعة وسبعين ومائة باب في حماسته التي تنسب إليه والتي قيل إنه جارى فيها أستاذه، والعامل الآخر هو أن أبا تمام كان يراعي في الباب الواحد مشاكلة القطع في بعض المعاني وإن خرجت عن الحد الذي يقوم عليه الباب.[19]

أما الوحشيات فقد كشفت دراستنا لها أن الخلل الذي لاحظه شراح ديوان الحماسة في أبوابه ظل قائماً، حيث يتضح ذلك للقارىء في جملة من الأبواب التي انتظمها كتاب الوحشيات، ففي باب الحماسة مثلاً نجد القطعة رقم (52) وهي من بيتين نسبهما أبو تمام لآخر، وهما:

رمى الفقر بالفتيان حتى كأنَّهم ... بأقطار آفاق البلاء نجومُ
وإنَّ امرأ لم يُفقِر العام نبته ... ولم يتخدد لحمُهُ للئيمُ[20]

فهذان البيتان أليق بباب الأدب من باب الحماسة فضلاً عن أنهما لم يشاكلا القطعة السابقة في معنى من معاني أبياتها.

كذلك قرأنا في باب الحماسة ثلاثة أبيات في القطعة رقم (85) للّعين المنقري قالها في تعرضه لجرير والفرزدق بالهجاء بقصد الشهرة فلم يلتفت إليه

---

(19) ينظر شروح حماسة أبي تمام للعبد الضعيف جـ 1 ص/ 31 وما يليها.

(20) كتاب الوحشيات ص/ 40.

الشاعران الكبيران فقال:

سأقضي بَيْنَ كَلب بني كُلَيبٍ وبين القَين قَينِ بني عِقالِ

فإنَّ الكَلْبَ مَطْعَمُه خَبيثٌ وإن القَين يذهبَ في سِفالِ

فما بُقْيا عليَّ تركْتُماني ولكن خِفْتُما صَرَدَ النِّبَالِ

فهذه الأبيات كان حقها أن تأتي في باب الهجاء، ولا تعليل لوجودها في باب الحماسة سوى أن أبا تمام روى للّعين المنقري قطعة قبلها داخلة في باب الحماسة مطلعها:

أنا ابنُ جَلا إن كُنتَ تَعْرِفُني يارُؤبَ والحيَّة الصمّاءُ في الجبل[21]

وفي باب الحماسة أيضاً قرأنا أبياتاً لعيسى بن فاتك الخارجي تدور حول خوفه على بناته بعد رحيله عن الحياة وعلى مواجهتهن الفقر وجلافة الأعمام إن اضطرهن الدهر إلى اللجوء إليهم، وهي من ستة أبيات جاء في مطلعها:

لقد زادَ الحياةَ إليَّ حُبّاً بناتي إنَّهُنَّ مِنَ الضّعافِ[22]

وهي قطعة جيدة في بابها ولكنها لا تدخل في حد باب الحماسة، ولا تعليل لوجودها فيه سوى أن أبا تمام روى قبلها قطعة من ثلاثة أبيات لسلامة ابن جندل تدخل في حد باب الحماسة ولكنها شاكلت قطعة عيسى بن فاتك في بعض معانيها وبخاصة البيت الأول منها الذي يقول:

تقول ابنتي إنَّ انْطِلاقَكَ واحداً إلى الرَّوعِ تاركي لا أبا ليا[23]

كذلك قرأنا قطعة من أربعة أبيات رواها أبو تمام لحارث بن كلدة الثقفي جاء في مطلعها:

تبغَّ ابنَ عَمّ الصِّدقِ حَيثُ وَجَدتهُ فإنَّ ابنَ عَمِّ السوءِ أَوْعَرُ جانِبُهْ[24]

---

(21) نفسه ص/ 63.
(22) كتاب الوحشيات ص/ 90.
(23) نفسه ص/ 89.
(24) نفسه ص/ 120.

وجميع ما في الأبيات الأربع من معان لا علاقة له بباب الحماسة، وإنما كان وجودها في باب الأدب ألصق وأليق من باب الحماسة.

ولم يقع هذا الخلل في ايراد قطع خارجة عن حد الباب في باب الحماسة فحسب بل تجاوزه إلى بابي المراثي والنسيب، ففي باب المراثي روى أبو تمام قطعة من عشرة أبيات لحارث بن زيد النمري قالها في ابنه عداس لما أخذه كسرى أسيراً وحبسه، قال الميمني في هوامشه: «فظهر أن أبا تمام جازف في إيرادها في المراثي»[25] وكان الميمني قد قال في مقدمته عن رواية أبي تمام هذه القطعة في باب المراثي: «فلعله وهم منه إذ لم يقف على خبر الأبيات وقد عرفه المرزباني»[26] وهذا القول أفضل - في رأينا - من القول السابق الذي أورده في هامش القطعة لأن الذي يقرأ الأبيات ولم يعرف خبرها يظن أنها من الرثاء حيث جاء في أولها:

أَعَدّاسُ هل يأتيكَ عَنّي أنّهُ ... تَغَيّر خُلاّنٌ وطال شحوبُ

أَعَدّاسُ ما يُدْريكَ أنْ رُبَّ هالِكٍ ... تَقَطَّعُ مِن وَجدٍ عَليهِ قُلوبُ[27]

وأما في باب النسيب فقد روى أبو تمام أربع قطع لا تدخل في حد هذا الباب، أولها تلك الأبيات المشهورة في كتب النقد والأدب والتي كان ابن قتيبة قد استشهد بها عندما قسّم الشعر إلى أربعة أضرب أحدها ضرب حسن لفظه وساء معناه واستشهد له بثلاثة أبيات تنسب لكُثَيِّر عَزّة أو لعقبة المضري وهي:

ولما قضينا من منى كلَّ حاجةٍ ... وَمَسَّحَ بالأركانِ من هو ماسحُ

وشُدّت على حُدبِ المهارى رِحالُنا ... ولا ينظرُ الغادي الذي هو رائحُ

أخذنا بأطرافِ الأحاديث بيننا ... وسالتْ بأعناقِ المطيّ الأباطح[28]

---

(25) ينظر هامش ص/ 141 من كتاب الوحشيات.

(26) ينظر مقدمة الكتاب ص/ 7.

(27) المصدر السابق (ص/ 141)

(28) ينظر الشعر والشعراء تحقيق أحمد محمد شاكر ط. دار المعارف مصر ج1 ص/ 66 وينظر كتاب الوحشيات ص/ 87.

وهي أبيات كما نرى لا علاقة لها بالنسيب ومع ذلك فإن أبا تمام أسقط البيت الثاني منها وروى الاثنين بين قطع النسب دون مشاكلة في معنى من معانيهما بالقطعة السابقة لها.

وأما القطعة الثانية فتتكون من ثلاثة أبيات لأبي محجن الثقفي يتحدث فيها عن صبره على فقد الخمر التي حرمها الاسلام ومنع صنعها وتعاطيها قال:

أَلم ترَ أنّ الدّهْرَ يَعْثُر بالفَتى ... ولا يملك الإنسان صَرْفَ المقادِرِ

صبرتُ ولم أَجزَع وقد مات إخوتي ... ولست على الصّهباء يوماً بصابِرِ

رماها أمير المؤمنين بِحَتْفِها ... فشُرّابُها يَبكونَ حَولَ المَعاصِرِ[29]

ثم روى أبو تمام في الباب نفسه قطعة للوليد بن عقبة يقول فيها:

شَرِبتُ على الجَوزاء كَأساً روية ... وأخرىٰ على الشعرىٰ إذا ما استقلَّتِ

مُشَعْشَعَةً كانت قريشٌ تُكِنُّها ... فلما استحلوا قتلَ عثمانَ حُلَّتِ[30]

فهذه القطعة وسابقتها تدخلان في باب وصف الخمر، وليس فيها نسيب قط، ثم روى بعد هذه القطعة أربعاً وعشرين قطعة جميعها تدخل في باب النسيب كان آخرها قطعة لمجنون ليلىٰ أولها:

أيا حُبَّ ليلىٰ عافِني قَدْ قَتَلْتَني ... فكيف تعافيني وأَنْتَ تَزِيدُ[31]

ولكنه روى بعد ذلك قطعة لأبي الدلهاث الحريثي يقول فيها:

ألم ترني على كسلي وفتري ... أجبت أبا حذيفة إذ دعاني

وكنت إذا دعيت إلى نبيذ ... أجبت ولم يكن مني تواني

كأنا من بشاشتنا ظللنا ... بيوم ليس من هذا الزمان[32]

---

(29) كتاب الوحشيات ص/ 192

(30) نفسه والصفحة ذاتها

(31) نفسه ص/ 203.

(32) كتاب الوحشيات ص/ 203.

فهذه القطعة هي مثل قطعتي أبي محجن الثقفي والوليد بن عقبة تدخل في باب الخمريات الأمر الذي يدفع إلى سؤال هل كان أبو تمام يرى في فكره أن صلة ما تربط بين الخمر والنسيب من حيث أن من يبدي تعلقه بالخمر وشربها كمن يبدي تعلقه بالمحبوبة والتشوق إليها، أو أن الأمر كما صورناه في السابق راجع إلى أن أبواب الشعر لما تكن قد تبلورت بعد في عصر أبي تمام على النحو الذي نراه اليوم حيث صارت الخمريات باباً قائماً بذاته بعيداً عن النسيب، أو أن أمر هذا الخلل وقع من ناسخ كتاب الوحشيات الذي أبان الميمني أنه خلط في قطع أبواب الكتاب (فأنتج صنيعه هذا إيراد جملة صالحة من المقاطيع في غير أبوابها التي أوردها أبو تمام فيها، فاختل بذلك الترتيب جملة وزاد ضِغثاً على إبّالة)[33].

غير أن هذا إن صح في القطع التي لاحظناها في باب الحماسة ورجحنا دخولها في باب آخر من أبواب الوحشيات فإنه لا يصح في هذه القطع الأخيرة المتصلة بوصف الخمر والتي وردت في باب النسيب لأننا رأينا أبا تمام في باب الحماسة يضع بعض القطع الخمرية في باب النسيب، وليس للخمريات باب في ديوان الحماسة أو كتاب الوحشيات ومن ثم فإن هذا الخلط وقع من أبي تمام نفسه، وهذا ما يفسر لنا قول الميمني عن ناسخ مخطوطة الوحشيات إنه (زاد ضغثاً على إبالة) إذ قال بعد ذلك (فإن أبا تمام ـ رحمه الله ـ أخذوا عليه في الحماسة إخلاله بالترتيب وإيراده في الأبواب المعقودة ما ليس منها فقيض الله لكتابه هذا (الوحشيات) ناسخاً ثقيله واقتفى قفوه)[34]، ومن هنا رأينا الآخذ بالرأي الذي يقول:

بأن أبواب الشعر لم تكن واضحة المعالم في عصر أبي تمام، هذا فضلاً عن أن الرجل كان رائداً في اختياراته وكل رائد يكون عرضة للوهم حتى وإنْ كان مثل أبي تمام في نقده الشعر واختياره.

---

(33) تنظر مقدمة الميمني ص/7 وقوله: «زاد ضغثاً على إبّالة» مثل يراد به أنه زاد بلية على أخرى كانت قبلها، والضغث ربطة حشيش مختلطة الرطب باليابس والإباله الحزمة من القش.

(34) المقدمة نفسها والصفحة ذاتها.

شعراء الوحشيات:

اختار أبو تمام لشعراء من عصور مختلفة ابتداء من عصر ما قبل الإسلام وإلى عصر بني العبَّاس الذي عاش فيه، وجلّ شعراء الوحشيّات من الشعراء المغمورين المجهولين أو المقلين ولكنه بجانب هؤلاء وجدناه يروي لشعراء معروفين في عصورهم، وقد حاولنا أن نعقد موازنة بين من روى لهم أبو تمّام في كتاب الوحشيات ومن ذكرهم ابن سلاَّم في طبقات فحوله فكشفت الموازنة عن أنَّ أبا تمَّام روى لعشرة شعراء وردوا في طبقات فحول الجاهلية، وهم لبيد بن ربيعة الذي وضعه ابن سلام في الطبقة الثالثة، وعبيد بن الأبرص وقد وضعه في الطبقة الرابعة ثم خداش بن زهير وتميم بن مقيل اللذان جاءا في الطبقة الخامسة عند ابن سلاَّم، فالحارث بن حلزة الذي جاء في الطبقة السادسة ثم كل من المتلمس جرير بن عبد المسيح وسلامة بن جندل اللذين وردا في الطبقة السابعة، ثم سحيم عبد بني الحسحاس الأسديين الذي وضعه ابن سلاَّم في الطبقة التاسعة وأخيراً الكميت بن معروف الأسدي الذي جاء في الطبقة العاشرة عند ابن سلام[35].

أما فحول ابن سلاَّم الإسلاميون فقد روى أبو تمَّام لأحد عشر شاعراً منهم، يأتي في مقدمتهم جرير والفرزدق اللَّذان جاءا في الطبقة الأولى عند ابن سلاَّم، فكثير بن عبد الرحمن الذي جاء في الطبقة الثانية، ثم حميد بن ثور الهلال الذي جاء عند ابن سلاَّم في الطبقة الرابعة، ثم كل من الأحوص، ونصيب، وعبيد الله بن قيس الرقيات الذين جاءوا في الطبقة السادسة عند ابن سلام، فزياد الأعجم وعدي بن الرِّقاع اللذان جاءا عند ابن سلاَّم في الطبقة السابعة، فبشامة بن الغدير وقد جاء عند ابن سلاَّم في الطبقة الثامنة، وأخيراً يزيد بن الطثريَّة الذي ورد في الطبقة العاشرة[36].

---

(35) ينظر طبقات فحول الشعراء تحقيق محمود محمد شاكر مطبعة المدني القاهرة ج 1 الصفحات 135، 138، 144، 150، 151، 155، 187، 195.

(36) نفسه جـ 1 الصفحات 374، 399، وجـ 2 الصفحات 540، 580، 648، 655، 675، 693، 699.

وبجانب هؤلاء الذين ذكروا في فحول ابن سلاّم الجاهليين والإسلاميين روى أبو تمّام لواحد من شعراء المراثي الذين أوردهم ابن سلام وهو كعب بن سعد الغنوي[37] كما روى أبو تمّام لاثنين من شعراء القرى عند ابن سلام هما أبو طالب بن عبد المطلب، من شعراء مكة وأبو محجن الثقفي من شعراء الطائف[38].

كذلك عني أبو تمام في الوحشيات بالرواية لشعراء ثلاثة ذكرهم ابن سلام في شعراء يهود هم: السموءل بن عادياء، والربيع بن أبي الحقيق، وسعية بن غريض.[39]

وهنالك شعراء كانوا بارزين في زمانهم روىٰ لهم أبو تمام في الوحشيات ولم يذكرهم ابن سلام في طبقاته، وذلك مثل عبدة بن الطبيب وعمرو بن معد يكرب الزبيدي، وكلاهما من مخضرمي الجاهلية والإسلام، وكذلك مثل عمر بن أبي ربيعة والطرماح بن حكيم، والعرجي وثلاثتهم من شعراء الدولة الأموية.

أما الشعراء البارزون من عصر بني العباس الذين حفل بهم أبو تمام، وروى لهم في وحشياته فيأتي في مقدمتهم بشار بن برد، وأبو العتاهية، ومسلم ابن الوليد، وأبو نواس ودعبل الخزاعي، كما عني بالرواية لشعراء يعدون من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، وذلك مثل إبراهيم بن هرمة، وابن ميادة الرماح بن أبيرد، والحكم الخضري وثلاثتهم من الشعراء الذين سماهم الأصمعي «ساقة الشعراء» الذين يحتج بشعرهم في اللغة[40]

وإذا كانت جل قطع الوحشيات في سائر الأبواب قد جاءت لشعراء رجال فإن أبا تمام لم يهمل الرواية للشواعر من النساء، وقد أحصينا الشواعر اللاتي روى لهن في كتابه فبلغن سبعاً، أولاهن عفيرة بنت طرامة الكلبية التي

---

(37) تنظر طبقة أصحاب المراثي في المصدر نفسه ص 212.

(38) المصدر السابق ج 1 ص/ 244. ص/ 268.

(39) نفسه الصفحات 279، 281، 285.

(40) ينظر الأغاني لأبي الفرج جـ 4 ص/ 104.

روى لها القطعة الثانية من باب الحماسة، وهي من ستة أبيات قالتها عفيرة في الحرب التي جرت بين كلب وقيس، أيام دولة بني أمية[41]

وأما الشاعرة الثانية فهي دُرّة بنت أبي لهب بن عبد المطلب، وقد روى لها الوحشية رقم(95) في باب الحماسة أيضاً وهي من خمسة أبيات قالتها درة في حروب الفجار التي جرت بين قريش وهوازن قبيل مبعث النبي ﷺ[42].

ثم تأتي الشاعرة الثالثة وهي جليلة بنت مرة وقد روى لها أبو تمام الوحشية رقم (206) في باب المراثي، وهي قصيدة مشهورة في كتب الأدب تبلغ ستة عشر بيتاً قالتها جليلة حين قتل أخوها جسّاس بن مرة زوجها كليباً ومطلعها:

يا ابنة الأقوام إن لمت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي[43]

كما روى في باب المراثي أيضاً قطعة من خمسة أبيات قال: إنها لأخت سعد بن قرط العبدي قالتها في رثائه[44].

والشاعرة الخامسة هي الفارعة بنت طريف الشيبانية وقد روى لها أبو تمام الوحشية رقم (245) في باب المراثي، وهي قصيدة من ثلاثة عشر بيتاً قالتها الفارعة في رثاء أخيها الوليد بن طريف الشيباني الشاري، ولقد كانت هذه القصيدة من جيد شعر الرثاء منها هذا البيت الذي يدور على ألسنة المشتغلين بالأدب ومحبيه وهو:

أيا شجر الخابور مالك مورقاً كأنك لم تجزع على ابن طريف[45]

وأما الشاعرة السادسة فهي امرأة دعاها أبو تمام أم الضحاك، وروى لها الوحشية رقم (311) في باب النسيب وهي تتكون من بيتين فقط[46].

---

(41) كتاب الوحشيات ص 7 وما يليها.

(42) المصدر نفسه ص/66.

(43) المصدر السابق ص/128 وما يليها.

(44) نفسه ص/140.

(45) نفسه ص/150 وما يليها

(46) نفسه ص/191

والشاعرة السابعة والأخيرة لم يسمها أبو تمام، وإنما قال: «امرأة من طيء» وقال الميمني في هوامشه على الكتاب «إنها زينب بنت فروة كما جاء في كتاب الزهرة» وقد روى لها أبو تمام قطعة من أربعة أبيات[47] وبذلك تكون جملة ما رواه أبو تمام من قطع للنساء في وحشياته سبع قطع من مجموع قدره تسع وثمانون وأربعمائة قطعة، وهي نسبة ضئيلة إذا ما قيست بشعر الرجال الوارد في الوحشيات، وليس من تفسير لذلك سوى قلة الشعر النسوي المحمول من قبل الرواة الذين اعتمد عليهم علماء الشعر ورواته حين بدأ عصر التدوين في أواخر عصر بني أمية وأوائل عصر بني العباس.

قيمة كتاب الوحشيات:

لا شك في أن قيمة كتاب الوحشيات تقل عن قيمة ديوان الحماسة وقد وضح ذلك بجلاء محققه عبد العزيز الميمني حين قال: «ولا غرو أنه في حسن الإختيار وجودة الانتقاء دون صنوه الحماسة»[48] كما لا يغيب عن بالنا أن كتاب الوحشيات - كما وضحنا في صدر هذه الدراسة - لم يجد عناية بالشرح والدراسة، وهذا يقلل من قيمة قراءته لأن كثيراً من الشعر الذي ضمه يحتاج إلى شرح وتوضيح، كما أن كلاً من عبد العزيز الميمني ومحمود محمد شاكر والسيد محمد يوسف قد ركزوا في التخفيف على تخريج الأبيات ومناقشة نسبتها، ولم يحفلوا بشرح ألفاظ الشعر كثيراً اللهم إلا في النادر القليل الذي رأيناه عند محمود محمد شاكر في بعض قطع الكتاب، أما عبد العزيز الميمني والسيد محمد يوسف فيبدو أن شرح الشعر لم يكن من وكدهما، ومن ثم فإن كتاب الوحشيات على الرغم من الجهد الجليل الذي بذله الميمني وشاكر في هوامشه يحتاج إلى جهد آخر يتمثل في إضافة هوامش أخرى تعنى بشرح ألفاظ الشعر وتوضيح ما في الأبيات من معان على نحو ما فعل عبد السلام هارون وأحمد محمد شاكر نفسه في تحقيقه كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي.

---

(47) نفسه ص/ 202

(48) تنظر مقدمة المحقق ص/8

ومع هذا الذي قلناه فإن للوحشيات قيمة تبدو في رواية شعر لا نجده إلا فيها، ومن أمثلة ذلك قصيدة للمرار بن سعيد الفقعسي تبلغ سبعة وأربعين روت منها بعض المصادر أبياتاً متفرقات، ولم ترد كاملة إلا في كتاب الوحشيات وهي الهمزية التي جاء في أولها:

وجدت شفاء الهموم الرحيل فَصَرْمُ الخِلاجِ وَوَشْك الفضاء[49]

وقصيدة أخرى لعبد الله بن همام السلولي رواها أبو تمام في باب الحماسة وهي تتكون من ثمانية أبيات روى بعضاً منها المسعودي في كتابه مروج الذهب حسب ما أبان شاكر في هوامشه، ولم ترد كاملة إلا في الوحشيات[50].

وثمة خمسة أبيات رواها أبو تمام لعبيد بن الأبرص، قالها في رثاء فُطرة الطائي وليس لها أثر في ديوان عبيد سواء في طبعة السير تشارلس ليال التي صدرت في سنة 1919م أو في طبعة حسين نصار التي أصدرها سنة 1957م أو في طبعة دار صادر بيروت الصادرة سنة 1964، وكنت قد أجهدت نفسي في البحث عنها في المصادر الأخرى إبان أن كنت أجمع شعر بني أسد فلم أجدها إلاّ في الوحشيات[51].

وهناك قطعة أخرى من سبعة أبيات لشاتم الدّهر العبدي رواها أبو تمام في باب الهجاء روت منها بعض المصادر البيت والبيتين ولم ترد سبعة إلاّ في الوحشيات[52] وغير ذلك كثير مما يصعب حصره ويضيق المجال لذكره، الأمر الذي جعل للوحشيات قيمة خاصة في رواية الشعر، وهذه القيمة إنما تتضح في أن أبا تمام كما مر بنا في صدر هذا العمل كان قد اختار ديوان الحماسة

---

(49) كتاب الوحشيات ص/ 53 وما بعدها

(50) المصدر نفسه ص/ 102

(51) تنظر مصادر شعر بني أسد في كتابنا شعراء بني أسد إلى نهاية القرن الثالث الهجري ط. دار الأوزاعي بيروت 1986م وتنظر الوحشية رقم (218) ص 136 وما يليها من كتاب الوحشيات.

(52) كتاب الوحشيات الوحشية رقم (362) ص/ 220 وينظر في شأن المصادر التي روتها هوامش هذه الصفحة.

وكتاب الوحشيات من كتب وقف عليها في مكتبة أبي الوفاء محمد بن سهل بهمذان وجل هذه الكتب مجاميع شعرية لشعراء القبائل صنعها العلماء للرواة الأوائل. غير أنها لم تصل إلينا، إذ أن دواوين القبائل التي صنعها أبو عمرو الشيباني، وتبلغ نحو ثمانين ديوان كما أفاد صاحب الفهرست.[53] وكذلك الدواوين التي صنعها أبو سعيد السكري، لم يصل إلينا منها سوى جزء من ديوان هذيل بشرح السكري، ومن ثم فإن كتاب الوحشيات يعد في جملة من الشعر الذي ضمه بين دفتيه مصدراً أصيلاً من حيث انفراده بروايتها.

ملاحظات حول تحقيق الوحشيات:

لا شك في أن عبد العزيز الميمني محقق ثبت قد وفر للوحشيات جهداً مضنياً لإخراجه في صورة تليق به، ويتضح هذا الجهد في أنه اعتمد على مخطوطة واحدة للكتاب لا رصيفة لها في المكتبات يقابلها بها، وكذلك ينطبق هذا القول على المحقق الفذ المشهور له محمود محمد شاكر الذي زاد في حواشي الوحشيات فسر الكثير مما فات على أستاذه الميمني ذكره، وكذلك ما فعله الدكتور السيد محمد يوسف الذي أضاف في هوامشه فواتاً على الاثنين معاً، وكل ذلك جهد محمود مشكور، غير أنني وأنا أقرأ كتاب الوحشيات قراءة دارس بدت لي بعض الملاحظات رأيت من المفيد إيرادها لعلها تضيف إلى الكتاب خدمة باحث لا يملك إلا جهد المقل بالقياس إلى هؤلاء الرجال الأفذاذ.

وأولى هذه الملاحظات تتصل بصاحب الوحشية رقم (31) وقد ورد اسمه هكذا: (عبد الله بن سَبْرَة الحرشي بحاء مهملة مفتوحة) وقد ورد كذلك في أمالي القالي الذي روى القطعة ذاتها وقال محقق الأمالي «الحرشي» نسبة إلى «الحرش» بلدة في اليمن، وواضح أن تصحيفاً قد وقع من ناسخ الوحشيات وناسخ الأمالي[54] إذ الصحيح أنه (الجرشي) بجيم معجمة مضمومة

---

(53) الفهرست ط. المكتبة التجارية الكبرى القاهرة ص/ 101.

(54) ينظر الوحشيات ص/ 25 والأمالي ط. دار الآفاق بيروت ج 1 ص/ 27

ففي سيرة ابن هشام ورد ما نصه «فخرج صرد بن عبد الله يسير بأمر رسول الله ﷺ حتى نزل بجرش وهي يومئذ مدينة معلقة وبها قبائل من قبائل اليمن»[55] كذلك ورد اسم جرش بالجيم أربع مرات في غير هذا الموضع بالسيرة، وجاء في الصحيح للجوهري «جُرَش» موضع باليمن ومنه أد يمٌ جرشي وناقة جُرشيَّة قال بشر:

تحدر ماء البئر عن جُرَشيَّة على جِرْبة تعلو الدِّيارَ غُرُوبُها

يقول: «دموعي تحدَّر كتحدُّر ماء البئر عن دَلْوٍ تستسقى بها ناقة جُرشيَّة لأن أهل جُرَش يستقون على الإبل»[56]

وثمة ملاحظة ثانية في قطعة عبد الله بن سبرة تتمثل في أن خلافات وقعت في الرواية بين روايتي كل من الوحشيَّات والأمالي فات على المحققين الثلاثة أن يشيروا إليها، وأحد هذه الخلافات جاء في البيت التاسع من رواية الوحشيات فقد روي هكذا:

كلٌ ينوءُ بماضي الحدِّ ذي شُطُبٍ جَلاً الصَّياقلُ عن درِّيه الطَّبعَا

دُرِّيه بالدال المهملة المضمومة، وفي رواية الأمالي «ذَرِّيه». بالذال المعجمة المتقدمة[57]، وهي أوفق من رواية دُرِّيه لأن الشاعر أراد أن الصياقل جلوا ما كان على السيف من صدأ والذَّرَا ـ كما جاء في الصحاح «كل ما استترت به» فكأن الصدأ كان غطاء وستراً لهذا السيف فأزال الصياقل بصقله وجلائه هذا الغطاء والستر وأما دُرِّيه فلا معنى لها إلا إذا قلنا أن الشاعر أراد تشبيه جانبي السيف بالدُّر في البياض واللَّمعان.

وهناك خلاف ثان في الرواية بين الكتابين لم يشيروا إليه وذلك في البيت

---

(55) سيرة ابن هشام ط. دار الجيل بيروت ج 4 ص/ 173.

(56) الصحاح للجوهري تحقيق أحمد عبد العزيز أحمد عبد الغفور عطّار ط دار العلم للملايين جـ 3 ص 997. وتجدر الإشارة إلى أن عبد الله بن سبرة قد التقى بالفارس الرومي في موقعة خلطاست فاختلفا ضربتين أصابت ضربة عبد الله مقتلاً من الرومي وأصابت ضربة الرومي يد عبد الله فقطعت منها إصبعين وجزءاً من إصبع.

(57) ينظر الوحشيات ص 26 والأمال جـ 1 ص 48 والصحاح للجوهري جـ 6 ص 2345.

العاشر في الوحشيات وهو:

حاسيته الموت حتى استفَّ آخره فما استكان لما لاقى ولا جزعا

«استفَّ» بالسين المهملة، وفي الأمالي «اشتف» بالشين[58] المعجمة، وهي أيضاً أوفق من رواية الوحشيات لأن اشتفَّ من الاشتفاف، وهو يشرب ما في الإناء كله، والشاعر إنما يقول على التصوير الاستعاري أنه ساقى هذا الفارس الرومي كأس الموت فشربها حتى ثمالتها دون أن يستكين أو يجزع، ولا معنى لاستف الواردة في الوحشيات إلا إذا صوَّرنا الموت بالتراب ونحوه كما هو واضح من قول الشنفرى في اللاميّة حسب رواية العكبري في شرحه:

وأستف تُرْبَ الأرْضِ كيلا يُرى له عليَّ من الطول امرؤ مُتَطَوِّلُ[59]

وتصوير الموت بالتراب في ابن سبرة بعيد جداً.

ولم يشر الثلاثة إلى خلاف ثالث في الرواية بين الكتابين وذلك في البيت الأخير من القطعة، وقد جاء في الوحشيات هكذا:

بنانتان وجذمور أقيم به صدر القناة إذا ما آنسوا فزعا

وروى صاحب الأمالي:

«بنانتان وجذموراً أقيم بها»[60].

بنصب البنانتين والجذمور على البدل من «منتفعاً» الوارد في البيت السابق وهو:

وإن يكن أطربونُ الرّوم قطَّعها فإنّ فيها بحمدِ اللّهِ منتفعا

ولعمري إن رواية القالي أوفق من رواية الوحشيات لأنه جاء فيها «أقيم بها» أي بالبنانتين والجذمور معاً ورواية الوحشيات «أقيم به» أي بالجذمور الذي هو الأصل الباقي من الإصبع وهو لا يقيم صدر القناة منفرداً إلا إذا

---

(58) الأمالي جـ 1 ص 48 والوحشيات ص 26.

(59) شرح لأمية العرب لأبي البقاء العكبري تحقيق محمد خير الحلواني منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ص/32.

(60) ينظر الوحشيات ص/26 والأمالي ج 1 ص/84.

أعانته على ذلك البنانتان اللتان بقيتا من يده بعد إصابة الرومي لها.

كذلك لاحظنا خلافات كثيرة بين ما روي في الوحشيات وما روي في الأصمعيات في القطع التي التقى فيها الكتابان، ولم يشر إليها الميمني في هوامشه ولا شاكر والسيد يوسف في استدراكاتهما، ويكفي أن نعرض لذلك في قصيدة واحدة هي الوحشية رقم (58) في باب الحماسة، وهي للأسعر الجُعْفي فقد روى أبو تمام القصيدة في خمسة وثلاثين بيتاً ورواها الأصمعي في ثلاثين، وواضح أن في اختلاف العدد دليلاً على اختلاف مصادرها في الرواية، وقد اكتفى الميمني بالإشارة إلى أنها الأصمعية رقم (44) بتحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون وأحال إلى سمط اللآلي ص (94) وأفاد بأن بعض أبياتها وردت في كتاب الخيل لأبي عبيدة ولم ينظر إلى الخلافات الواقعة بين رواية أبي تمام ورواية الأصمعي، ولم نجد استدراكاً لكل من شاكر والسيد يوسف في هوامش هذه القصيدة. وهذه الخلافات جاءت على النحو التالي:

البيت الثاني روى الأصمعي شطره الثاني هكذا:

ولكي يعود على فراشهم فتى

ورواه أبو تمام «ولكي يبيت»

والبيت الثالث جاءت رواية الشطر الأول عند الأصمعي:

حتى إذا ما بزَّ عنها ثوبها

وعند أبي تمام «حتى إذا ما ابتز عنها»

والشطر الأول من البيت الخامس جاء في رواية الأصمعي:

تقضي بعيشة أهلها ملبونة

وروى أبو تمام «وثابة» بدلاً من ملبونة،

والبيت الثامن رواه الأصمعي هكذا وهو في وصف الفرس:

نَهْدُ المَراكِل مُدْمَجٌ أرساغه عبلُ المعاقم ما يُبالي ما أتى

ورواه أبو تمام:

نـهـد الـمـراكـل لا يـزال زمـيـلـه فـوق الـرحـالـة مـا يـبـالـي مـا أتـى

والبيت السابع عشر روى الأصمعي شطره الأول هكذا:

وكتيبة وجْهَتُها لكتيبةٍ:

وروىٰ أبو تمَّام:

وكتيبةٍ لبَّستها بكتيبةٍ.

والبيت الثالث والعشرين جاء شطره الأول في رواية الأصمعي

ومرأَس أقصدت وسط جموعه

وروى أبو تمام «ومناهب» بدلاً من مرأَس، والمرأَس رئيس القوم والمناهب المتباري من المناهبة، وهي أن يتبارى الفرسان، وليس من شك في أن رواية الأصمعي أدلُّ في الفخر من رواية أبي تمام[61].

وهكذا لو تتبعنا بقية القصيدة والقصائد الأخرى التي اشترك في روايتها كل من الأصمعي وأبو تمام لوجدنا فروقاً في الروايتين لم تنل حظها في التوضيح من قبل هوامش الوحشيات، ولا أظن في ذلك قصوراً في العمل، وإنما هو راجع إلى التركيز على تخريج الأبيات التي رويت في المصادر الأخرى وقد نال ذلك جهداً مضنياً سواء من عبد العزيز الميمني أو من محمود شاكر أضف إلى ذلك الجهد الطيب الذي قاما به في التعريف بالشعراء الواردين في الوحشيات، وبيان الشعراء الذين كان أبو تمام يروي لهم مصدِّراً قطعهم بعبارة «وقال آخر» أو «وقال» دون عزو لأحد، وهذا وحده يدل على مدى ما قدمه الرجلان من خدمة للكتاب فلعلهما وقد استغرقا جهديهما في هذه الجوانب المهمة في خدمة الكتاب تركا قصداً التعرف لمضاهاة رواية الوحشيات بالمصادر الأخرى التي التقت مع الوحشيات في رواية بعض القطع.

وبعد فإن كتاب الوحشيات يعد معلماً بارزاً من معالم الإختيارات،

---

(61) ينظر الوحشيات الوحشية رقم/ 43 وما بعدها، والأصمعيات الأصمعية رقم 44 بتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ط. دار المعارف مصر. ص/ 140 وما بعدها.

الشعرية، وهو جد مفيد للدارسين في الأدب القديم لأن صاحبه كان «أشعر في اختياره من شعره» ولأنه كان «يلتقط الأرواح دون الأشباح» وهو لا يزال في حاجة إلى جهد يشرح أبياته ويكشف عن مضامينها، أو يقوم بتحليل جملة صالحة من قطعه وقصائده على نحو ما فعل علي ناصف النجدي في كتابه «دراسة في حماسة أبي تمام» وإني لآمل أن تكون هذه الدراسة قد أدت غرضها، والله تعالى من وراء القصد. إنه نعم المعين على كل شيء.



مصادر الدّراسة اللّغويّة عِنْدَ العَرَبْ

الدكتور صبيح التميمي
جامعة الفاتح

«مصادر الدراسة الصوتية(*)»

تنطلق فكرة هذا الموضوع من الشعور بأن كثيراً من الدارسين والباحثين بحاجة إلى معرفة أبرز المصادر الرئيسية للتفكير الصوتي عند العرب، وقد يفتقد كثير منهم إلى معرفة شمولية بهذه المصادر، فقد وجدناهم يقفون عند ما خلّفه لنا سيبويه وابن جنّي في هذا اللون من الدراسة اللغوية، مع أن هناك مصادر أخرى ذات فائدة كبيرة.

لذا أردت التنبيه إليها، لعلمي أنها تعين على كشف جوانب جديدة، فذكرت أبرزها، دون أن أتناول مادتها بالتحليل، لأن الموضع ليس موضع تحليل ودراسة، بقدر ما هو إشارة وكشف لجوانب مضيئة في غير ميادينها،

(*) سنُتابع ذكر المصادر الأخرى في الأعداد اللاحقة.

تمهيد

رواية اللغة وجمعها

شهد القرن الثاني للهجرة[1] بواكير الرحلات العلمية لعلماء العربية من البصرة والكوفة إلى البادية: مهد العرب الفصحاء، ينهلون اللغة الفصيحة من مصادرها الصافية التي لم تشهد ذلك التفاعل اللغوي بين العرب وغيرهم، حال تجاورهم في حواضر المسلمين، فبقيت ألسنة البدو سليمة فصيحة لم تفسد لبعدهم عن مخالطة غيرهم.

هذه الرحلات الميدانية قصدها علماء العربية قَصْداً؛ لأنهم لم يجدوا بين أيديهم ثروة لغوية تعينهم على تحقيق أهدافهم.

ويمكن إيجاز الملاحظات العامة على هذه الرواية بما يأتي:

1 ـ تتمثل بواعثها ودواعيها في الخوف من تسرّب اللّحن إلى النّص القرآني بعد ضعف السلائق، واختلاط العرب بغيرهم من المسلمين، فكان هذا باعثاً على اتّخاذ خطوات على سبيل إيجاد الضوابط اللغوية التي تقي اللسان من الوقوع في الزيغ، ولا يمكن تحديد هذه الضوابط، من غير الوقوف على أساليب العربية، ونظمها في كلام العرب الفصحاء.

● ومن جانب آخر كانت هناك حاجة إلى تفسير آيات القرآن الكريم تفسيراً لغوياً[2]، وهذا يحتّم عليهم أن يعودوا إلى الآثار الأدبية لتبيان ما غَمُض عليهم، ومنها: الشعر: ديوانهم الذي يرجعون إليه عند غموض المعنى، وقد كان ابن عباس (رض) إذا سُئِل عن شرح لفظة قرآنية، أجاب عن معناها، موثّقاً له بما جاء في شعر العرب[3].

---

(1) لا يعني هذا عدم وجود رواية عند العرب قبل هذا التاريخ، بل إنهم عرفوا الرواية قبل فجر الإسلام كرواية الشعر، ورواية أنساب قبائلهم، وتعدتها إلى أنساب خيلهم، ولكن المقصود هنا الرواية اللغوية التي اتخذت وسيلة لجمع اللغة، وضبط أصولها، وتراكيبها، وأساليبها.

(2) رواية اللغة: 58.

(3) الفاضل، للمبرد: 10، وانظر: كتاب سؤالات نافع بن الأزرق لابن عباس، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي، مجلة رسالة الإسلام، كلية أصول الدين الأهلية، بغداد.

● وباعث ثالث تمثّل في رغبة المسلمين من غير العرب، وحرصِهم على تعلّم العربية، وإجادة نطقها، والبراعة في حذقها، لأسباب اجتماعية، وسياسية.

وفي هذا قال ابن شبرمة: «إذا سرّك أن تعظم في عين من كنت في عينه صغيراً، ويصغر في عينك من كان عظيماً، فتعلّم العربية، فإنها تجريك على المنطق، وتدنيك من السلطان»[4].

● وباعث رابع قد تأخّر زمنياً هو:

الحاجة العلمية ذاتها لوضع الضوابط النحوية، بعد أن أصبح الدرس اللغوي علماً يطلب لذاته[5].

2 ـ أن هذه الرواية اتخذت طريقين:

أولاهما: تمثّلت في رحلة العلماء إلى البادية، لمشافهة الأعراب، واستنطاقهم والرواية عنهم.

وثانيتهما: تمثّلت في رحلة أعراب البادية إلى الحواضر من أجل التّكسّب، والعيش برواية اللغة[6].

3 ـ اقترنت رواية اللغة بالتدوين، من أجل الضبط والإتقان[7]، بالإضافة إلى ما وقر في صدور العلماء[8].

4 ـ أن القائمين بهذا العمل اللغوي هم رواة علماء من المصرين: كأبي عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، والنضر بن شميل، وأبي زيد الأنصاري من البصرة، والكسائي، وأبي عمر الشيباني، وابن الأعرابي من الكوفة، ثمّ تحوّل من هؤلاء، ومن هؤلاء إلى بغداد التي شاركت بهذا العمل أيضاً.

---

(4) عيون الأخبار: 2/157، وابن شبرمة من ضبّة كان قاضياً على سواد الكوفة، (انظر: المعارف: 470).

(5) الدراسات اللغوية عند العرب: 66.

(6) الفهرست: 65، وطبقات الزبيدي: 166، ومعجم الأدباء: 16/75.

(7) نزهة الألبّاء: 59، 78.

(8) طبقات الزبيدي: 95.

5 ـ سارت الرواية اللغة عند البصريين وفق منهج صارم تمثّل في عملية انتقاء محدّد للقبائل العربية[9] التي شافهوا أعرابها، ونقلوا عنهم، ـ معلّلين هذا الانتقاء بالاختلال والفساد اللغوي الذي عرض لألسنة أعراب القبائل المستبعدة، وذهبوا إلى أكثر من هذا الانتقاء والتحديد، وذلك بإخضاع الأعراب إلى امتحان لغوي خوفاً من ليونة ألسنتهم[10].

● أما الكوفيون فقد وسّعوا دائرة استشهادهم اللغوي، وسمعوا أعراباً كان البصريون أبوا الأخذ عنهم، وقد عيب عليهم هذا التوسّع[11].

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى التعاون بين رجال المدينتين، فهناك كوفيون أخذوا عن البصريين[12]، وهناك بصريون أخذوا عن الكوفيين[13].

6 ـ لم يقتصر السماع ـ عندهم ـ على العرب الفصحاء، بل سمعوا الفصحاء من غير العرب، كموسى بن سيار الأسواري، والحسن البصري[14].

7 ـ لم يتقيّد الرواة بنوع معيّن من السماع، بل سمعوا الروايات اللغوية، والأدبية، والأخبار، والأنساب، ومعرفة المواضع، وغيرها[15].

8 ـ توقّفت رواية اللغة عن عرب الحواضر عند أواسط القرن الثاني للهجرة، واستمرّت عن أعراب البادية إلى أوائل القرن الرابع للهجرة. وكان السماع والنقل عن الرواة الذين شافهوا الأعراب، وسمعوا منهم، كالنقل عن الخليل بن أحمد، أو أبي زيد الأنصاري، أو الأصمعي، أو الكسائي، موازياً للأخذ عن العرب الفصحاء، ثم أصبح الأخذ عن هؤلاء بعد اختلال السلائق في البادية هو المصدر الوحيد ـ مكتوباً أو مسموعاً ـ لرواية اللغة وحفظها.

---

(9) المزهر في علوم اللغة: 1/212.
(10) الخصائص: 2/5، 12.
(11) أخبار النحويين البصريين: 90، والفهرست: 86.
(12) نحو سماع الكسائي عن الخليل ويونس (معجم الأدباء: 13/169).
(13) نحو سماع يونس بن حبيب عن حماد بن سلمة (أخبار النحويين البصريين: 43).
(14) البيان والتبيين: 1/368، 163.
(15) مادة المعجمات العربية والموسوعات الأدبية كفيلة بإثبات رواية هذه الجوانب المتعددة.

9 ـ من ثمرات هذا العمل الكبيرأن ضُبطت اللغة، وجُمِعتْ ألفاظها، وحُصرت أبنيتها، وانمازت أساليبها، وبالتالي كان العمل بمجموعه ممهّداً لنشوء علوم اللغة العربية، ودافعاً لحركة التأليف بعد وضعه مادة دراسية متنوعة في متناول علماء العربية.

من ذلك:

الدراسة الصوتية

فلعلماء العربية القدامى جهود رائعة أصلية في الدراسات الصوتية ألزمت جملة من اللغويين الغربيين الاعتراف بها، وبزيادتها في هذا الميدان.

من ذلك:

● قول المستشرق الألماني «برجشتراسر»:

«ولم يسبق الغربيين في هذا العلم إلاّ قومان من أقوام الشرق، وهما أهل الهند ـ يعني البراهمة ـ والعرب»[16].

● وقول اللغوي الأنجليزي «فيرث»:

«إن علم الأصوات قد نما وشبّ في خدمة لغتين مقدّستين، هما السنسكريتية والعربية»[17].

● وقول اللغوي الفرنسي «كانتينو»:

«هي دراسات نفيسة، ولو رجع إليها الباحثون العصريون أكثر مما فعلوا لتمكّنوا من اجتناب كثير من الهفوات التي وقعوا فيها»[18].

● وقول اللغوي الألماني «أ. شاده» بعد دراسته لما خلّفه سيبويه:

«فيستحقّ ما قد وصل إليه من غايات علم الأصوات أن نعتبره ما أجمع

(16) التطور النحوي للغة العربية: 11.

(17) دراسات في علم اللغة، كمال بشر ق 2: 67.

(18) دروس في علم أصوات العربية، ترجمة صالح القرمادي: 11.

على تسمية كل مَنْ درسه من علماء الشرق والغرب: مفخراً من أعظم مفاخر العرب»[19].

وقد جاءت الدراسات الصوتية العربية على مستويين، هما:

1 ـ **مستوى الصوت اللغوي المنفرد**: من حيث المخرج والصفة.

2 ـ **مستوى التشكيل الصوتي**: أي حال تآلف الصوت مع غيره الذي ينتج عنه: الإعلال، أو الإبدال، أو الإدغام، أو المخالفة، أو الإتباع، أو الإمالة.

وهذه الدراسات نجدها في مصادر متعدّدة متنوّعة تنوّع مستويات البحوث اللغوية التي أفادت من الدرس الصوتي، وارتبطت به.

وأبرزها:

1 ـ كتب الأصوات.

2 ـ كتب قراءات القرآن، وتجويده، ومعانيه.

3 ـ كتب اللغة المتخصّصة.

4 ـ المعجمات اللغوية.

5 ـ كتب الإعجاز والبلاغة.

6 ـ كتب الأدب العامّة[20].

ـ 1 ـ

«كتب الأصوات»

أ ـ ما ذكره الكوفيون من الإدغام[21]، لأبي سعيد السيرافي (تـ 368

---

(19) هكذا ورد النصّ في علم الأصوات عند سيبويه وعندنا محاضرة له نشرت في صحيفة الجامعة المصرية عام 1349 هـ. ص (30) وهي ملخص لرسالة علمية نال بها درجة الدكتوراه في ألمانيا.

(20) سنقتصر في هذا المبحث على إعطاء أفكار موجزة عن كل كتاب من كتب الأصوات فحسب، دون غيرها من مصادر الدراسة الصوتية.

(21) حقّقه د. صبيح التميمي ونشره مرتين، أولاهما بدار البيان ـ جدّة/ السعودية عام 1985، والثانية بدار الشهاب ـ باتنة ـ الجزائر عام 1987، وصدّره بدراسة لظاهرة الإدغام وآراء الكوفيين فيه.

هـ.)، وهي رسالة نادرة، وربّما المتفرّدة فيما نقلت إلينا ما ذكره الكوفيون من مسائل عالجوا فيها جوانب من هذه الظاهرة الصوتية، مما خالفوا فيها دراسات سيبويه الصوتية.

وأصحاب هذه المسائل هم أعلام مدرسة الكوفة:

«الكسائي، والفرّاء، وثعلب».

وقد ناقش السيرافي آزاءهم، وانتصر لسيبويه، غير أنّه وَهِمَ في بعض شروحه لأقوال الفراء، ورددنا عليه هذا الوهم في دراستنا لهذه الرسالة.

ب ـ سرّ صناعة الإعراب[22]، لابن جنّي (ت 392 هـ.).

● وهو أول كتاب في تاريخ العربية يُفْرد للدراسة الصوتية المتكاملة أراد له مؤلفه أن يشتمل على أغلب آراء أسلافه في هذا اللون من الدراسة، مع التحليل العلمي لأقوالهم، والتقدير الدقيق لآرائهم، بالإضافة إلى ما هداه إليه عقله المبدع من إضافات أصلية. وصُدِّر الكتاب بمقدّمة تضمّنت أفكاراً عامة في علم الأصوات من حيث: الصوت، والحرف واشتقاقهما اللغوي، وكيفية حدوث الصوت اللغوي، ومخارج الأصوات، وصفاتها. بعدها بدأ بذكر الأبواب الرئيسية للكتاب، حيث أفرد لكل حرف باباً مستقلاً مراعياً الترتيب الألفبائي، وتناول في كل باب:

● الصفات العامة للحرف المعقود له الباب.

● ما يطرأ عليه في سياق الكلام من ظواهر الإبدال، أو الإدغام، أو الزيادة، أو الحذف مع الإشارة أحياناً إلى معانيه المستخدمة في كلام العرب.

● وقد تخلّلت هذه الأبواب قضايا صرفية، وقضايا نحوية، بسبب الاستطراد في الشرح، ففي باب «الباء» استطرد إلى الحديث عن حروف الجر، وعلّة الجر بها، وإعراب الجار والمجرور...

وفي باب «التاء» استطرد إلى الحديث عن «تاء» الضمير، ثم عن شدّة

(22) نُشر الجزء الأول منه بتحقيق مصطفى السقا وآخرين بالقاهرة عام 1374 هـ.= 1954 م، ثم أعاد الدكتور حسن هنداوي نشره كاملاً بدمشق عام 1985 م.

اتّصال الفعل بالفاعل، وعدم جواز تقديمه على الفعل . . .

ج ـ أسباب حدوث الحروف[23]، للشيخ الرئيس ابن سينا (ت 428 هـ).

وهي رسالة كُتبت بقلم رجل جمع بين اللغة، والطّب، والفيزياء، لذا جاءت مادتها اللغوية متأثرة بهذه الجوانب المعرفية، وقد رسمها بستة فصول، بيانها هو:

1 ـ دراسة فيزيائية عن سبب حدوث الصوت العام.

2 ـ دراسة لغوية عن سبب حدوث الصوت اللغوي.

3 ـ دراسة تشريحية عن غضاريف الحنجرة، وعضلات اللسان.

4 ـ دراسة عن كيفية حدوث الأصوات العربية وفق أساس تشريحي.

5 ـ دراسة صوتية مقارنة بين أصوات عربية وأصوات فارسية.

6 ـ رصد التشابه الصوتي بين أصوات العربية، وبين ما يسمع في الطبيعة من حكّ الأجسام، أو شقّها، أو قلعها، أو اهتزازها، أو تدحرجها، أو حفيفها.

● ومما تجدر الإشارة إليه أنّ لابن سينا إشارات مشابهة لما في «أسباب حدوث الحروف» من معلومات صوتية في كتابه «الشفاء»[24]، وقد عمّق إشاراته الفيزيائية فذكر هناك أثر الذبذبات في نقل الأصوات، وحركتها التموجية، والوسط الناقل لها وأنواعه.

● ولا بأس بالتذكير أنّ لإخوان الصفا إشارات صوتية علمية دقيقة في ميدانها جاءت في رسائلهم[25].

---

(23) نُشرت هذه الرسالة عدّة مرات: بالقاهرة عام (1332 هـ.)، وكذلك في عام (1398 هـ.)، وبألمانيا ضمن كتاب (مواد وبحوث في علم الأصوات عند العرب لبراقمان) عام 1934 م وبطهران عام 1954 م، وببيروت عام 1962، وفي روسيا عام 1966، وأخيراً حُققت بمجمع اللغة بدمشق عام 1983 م.

(24) تنظر: 6/ 170.

(25) تنظر: 1/ 189.

د ـ الحروف[26]، لأحمد بن المظفّر الرازي «ت في حدود 631 هـ».

وهي رسالة صغيرة رتّبها مؤلفها على خمسة عشر فصلاً، تحدّث فيها عن: عدد الأصوات العربية، وصفاتها بإيجاز، ومخارجها، والإبدال الجاري فيها، ومعانيها، وحساب الجمّل في أبجد، هوّز...، وما قيل فيها من أشعار، ورسومها، وحديث عام عن حروف المعجم في أوائل السور القرآنية.

ومنهج هذه الرسالة مخالف لما هو مشهور في كتب الحروف التي أفردت مباحثها لقضايا نحوية، ودلالية.

هـ ـ مخارج الحروف وصفاتها، لعبد العزيز بن الطحان «ت 560 هـ».

حقّقه: د. محمد يعقوب تركستاني ببيروت، 1948، ولم أقف عليه.

و ـ كتب الضاد والظاء.

● لم يكن نطق صوت «الضاد» ـ بأدائه الفصيح ـ أمراً ميسوراً للعرب، فضلاً عن الأعاجم الذين يريدون تعلّم العربية، ومبعث صعوبة نطقه أمران، هما:

1 ـ مقدار الجهد الذي يبذله اللسان من أجل نطق هذا الصوت كما وصفه القدماء من علماء النحو والقراءات.

2 ـ مشاركته والتباسه بصوت «الظاء» في أغلب صفاته، كالاستعلاء، والإطباق، والجهر، والرخاوة.

● وقد سبّب هذان الأمران نشوء الخلط[27] بين الصوتين، وهو أمر التفت إليه رجال العربية منذ القرن الأول للهجرة المباركة، فعنوا بمعالجة الأمر من جانبين:

أولهما: بيان الأداء الصحيح لنطق الصوتين، وذلك لتحديد مخرجهما،

---

(26) حقّقه الدكتور رشيد العبيدي بمجلة معهد المخطوطات م 20 ج 1 (الكويت، 1349 هـ.) ثم حققه الدكتور رمضان عبد التواب ـ ضمن ثلاثة كتب في الحروف بالقاهرة عام 1402 هـ.

(27) استمر هذا الخلط إلى يومنا هذا، فلا نكاد نسمع من ينطق بـ «الضاد» نطقاً فصيحاً بل تطور في لهجاتنا العربية المعاصرة إلى: «ظاء»، أو «دال مفخمة» أو «طاء»، أو «لام مفخّمة».

وبيان صفاتهما، لذا فهو موضع حاجتنا من هذه الكتب، لأنه مبحث صوتي.

وثانيهما: حصر الألفاظ الظائية والضادية، أو إحداهما لتتّضح الثانية، وبيان الاختلاف الدلالي المبني على تغيير نطق الصوت إلى ما شابهه، وهذا مبحث معجمي دلالي(28).

وقد اصطُلح على الكتب التي عالجت هذا الخلط بـ «كتب الضاد والظاء»، وهي تراث ضخم، سنكتفي بالإشارة إلى ما وقفنا عليه من المطبوع حسب التسلسل الزمني(29).

1 ـ منظومة في الفرق بين الظاء والضاد، لابن قتيبة «ت 276 هـ.»، تح: د. داود الجلبي، مجلة لغة العرب، بغداد ج 6، 1929 ويرى د. حاتم الضامن أنها لأبي نصر محمد الفروخي «ت 557 هـ.».

2 ـ الفرق بين الضاد والظاء، للصاحب بن عباد «ت 385 هـ.»، تح: الشيخ محمد حسن آل ياسين، (بغداد 1958).

3 ـ الضاد والظاء، لابن سهيل النحوي «ت بعد 420 هـ.» تح: د. عبد الحسين الفتلي، مجلة المورد. م 8 ع 2، 1979.

4 ـ الاقتضاء للفرق بين الذال والضاد والظاء، لأبي عبد الله الداني: «ت 470 هـ.» تح: د. علي البواب (الرياض 1987).

5 ـ الفرق بين الضاد والظاء، للحريري «ت 516 هـ.» تح: محمد جبار المعيبد (بغداد ـ؟).

6 ـ معرفة الضاد والظاء، لعلي بن أبي الفرج الصقلي «ت ق 5 هـ.» تح: د. حاتم الضامن (بغداد، 1982).

7 ـ الفرق بين الأحرف الخمسة: الظاء والضاد والذال والصاد والسين. لابن السيد البطليوسي «ت 521 هـ.».

---

(28) انظر: مقدمة محقق «غاية المراد في معرفة إخراج الضاد» د. طه محسن.

(29) بعد الاستعانة بقائمتي الأستاذين: د. رمضان عبد التواب، ود. حاتم الضامن.

تح: د. حمزة النشرتي (الرياض 1978)، وعبد الله الناصر بدمشق 1984.

8 ـ زينة الفضلاء في الفرق بين الضاد والظاء، لأبي البركات الأنباري «ت 577 هـ.» تح: د. رمضان عبد التواب (بيروت 1971).

9 ـ مختصر في الفرق بين الضاد والظاء، لمحمد بن نشوان الحميري «ت 610 هـ.» تح: الشيخ محمد حسن آل ياسين (بغداد، 1961).

10 ـ الاعتضاد في الفرق بين الظاء والضاد، لابن مالك النحوي «ت 672 هـ.» تح: حسين تورال، وطه محسن (النجف الأشرف، 1972).

11 ـ الاعتماد في نظائر الظاء والضاد، لابن مالك النحوي «ت 672 هـ.» تح: د. حاتم الضامن (بغداد 1980)، (بيروت، 1984).

12 ـ الارتضاء في الفرق بين الضاد والظاء، لأبي حيان الأندلسي «ت 745 هـ.»، تح: الشيخ محمد حسن آل ياسين (بغداد، 1961).

13 ـ غاية المراد في معرفة إخراج الضاد، لشمس الدين ابن النجار «ت 870 هـ.». تح: د. طه محسن مجلة المجمع العلمي العراقي ج 6 م 39 عام 1988.

وقد أفرد جملة من أعلام الدراسات القرآنية والعربية تآليفهم لما ورد من ألفاظ القرآن الكريم بـ «الظاء» ليُعلم أن ما عداها ألفاظاً ضاديّة، وهي كثيرة، وبعضها جاء بشكل منظومات، ثم تصدّوا لشرحها، وسنذكر ما هو مطبوع منها[30]:

1 ـ الظاءات في القرآن الكريم، لأبي عمرو الداني «ت 444 هـ.» تح: الدكتور علي البواب بالرياض عام 1406 هـ = 1985.

2 ـ شرح منظومة الظاءات القرآنية، لأبي عمرو الداني «ت 444 هـ.»

(30) من أراد الاطلاع على المخطوطات من هذا النوع فليراجع قائمة الدكتور طه محسن في مقالة له بعنوان (في سبيل فهرسة متخصّصة للدراسات القرآنية) بمجلة المورد البغدادية م 17 ع 4 عام 1409 ـ 1988.

تح: د. محسن جمال الدين بمجلة البلاغ البغدادية، السنة الثالثة ع 1 ـ 2 عام 1970.

3 ـ ظاءات القرآن، لسليمان التميمي السرقوسي، «ت قبل 591 هـ.» تح: د. حاتم الضامن بمجلة المجمع العلمي العراقي ج 1 م 40. عام 1409 هـ.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن في تراثنا اللغوي كتباً كثيرة يمكن ـ في ظاهرها ـ أن تُضمّ إلى كتب الأصوات، وهي قسمان:

أولهما: لم يُقدر له الوصول إلينا، ويظنّ أنّها صوتية، أو تحمل بين طياتها قضايا صوتية، ولو قُدّر لها الوصول إلينا لأضاءت لنا جوانب أخرى من الدراسات الصوتية عند العرب، منها:

1 ـ كتاب الإدغام، لأبي حاتم السجستاني (الفهرست 87).

2 ـ كتب الأصوات: نحو:

الأصوات، لقطرب. والأصوات، للأخفش.

والأصوات، للأصمعي (الفهرست 78، 83).

والأصوات، لابن السكيت (وفيات الأعيان 5/ 443).

3 ـ كتب الحروف: نحو:

الحروف، للكسائي (الفهرست 98).

الهاء، للفراء (بغية الوعاة 1/ 396).

اللامات، للأخفش (الفهرست 54).

الألف واللام، للمازني (الفهرست 85).

الحروف، للمبرد (الفهرست 88).

اللامات، والياءات، لأبي بكر الأنباري (الفهرست 54، 112).

الهاءات، والياءات، لابن مجاهد (الفهرست 47).

4 ـ كتب الهمز: نحو:

الهمز، لابن أبي إسحاق الحضرمي.

والهمز، لقطرب.

والهمز، للأصمعي، (الفهرست 79، 82).

وثانيهما: ما بين أيدينا من تراث مماثل للقسم الأول المفقود، نحو:

● الحروف، للخليل بن أحمد، ضمن ثلاثة كتب في الحروف، تح: د. رمضان عبد التواب بالقاهرة عام 1982.

● الحروف، للنضر بن شميل، نشره لويس شيخو في كتاب البلغة ببيروت عام 1914.

● الهمز، لأبي زيد الأنصاري، نشره لويس شيخو ببيروت عام 1910.

● الحروف، لابن السكيت، ضمن ثلاثة كتب في الحروف، تح: د. رمضان عبد التواب بالقاهرة عام 1982.

● حروف المعاني، للزجاجي، تح: د. علي الحمد بيروت عام 1984.

● منازل الحروف، للرماني، تح: د، مصطفى جواد (ببغداد، 1969).

● الحروف، لأبي الحسين المزني، تح: د. محمود حسني، ود. محمد حسن عواد (عمان، 1989).

وغيرها كثير سنأتي على ذكرها في موضع قادم «إن شاء الله تعالى».

غير أن الدارس لهذه الكتب يجد أنها جمعت مادة لغوية متنوعة تجمع بين النحو، والمعاني، وهي بعيدة كل البعد عن الدراسة الصوتية، ومع ذلك لا نستطيع الحكم على ما فُقد من نظائرها بالحكم نفسه.

ومما يلحق بكتب الأصوات «كتب الإبدال»[31] وما بين أيدينا منها، هو ثلاثة كتب مطبوعة، ورابع مخطوط، وهي:

1 ـ الإبدال، لابن السكيت (ت 244 هـ).

نُشر أولاً بعنوان «القلب والإبدال» ببيروت عام 1903، ثم نُشر بعنوان (الإبدال) تح: د. حسين شرف بالقاهرة عام 1978.

---

(31) مما هو جدير بالذكر أن كتباً كثيرة تناولت ظاهرة الإبدال ضمن مباحثها اللغوية.

2 ـ الإبدال والمعاقبة والنظائر، للزجاجي (ت 337 هـ).

تح: د. عز الدين التنوخي بدمشق 1962.

3 ـ الإبدال، لأبي الطيب اللغوي (ت 351 هـ).

تح: د. عز الدين التنوخي بدمشق 1960).

أما الرابع المخطوط فهو:

● وفاق المفهوم في اختلاف المقول والمرسوم، لابن مالك النحوي (ت 672 هـ).

● ومخطوطة الكتاب في خزانة مكتبة عارف حكمت في المدينة المنوّرة تقع في 38 ورقة، وألفاظه كثيرة غير أنه مبنيّ على الاختصار في عرض المادة اللغوية.

ومن العناية بظاهرة الإبدال ما وجدناه عند مجد الدين الفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط (ت 817 هـ.) حيث بحث الظاهرة عندما يتعاقب حرفان معيّنان فقط، وهما السين، والشين بكتاب له سمّاه «تحبير الموشين في التعبير بالسين والشين». وقد نُشر بتحقيق الأستاذ محمد بن أبي شنب (الجزائر، 1327 هـ.).

ثم بتحقيق الأستاذ محمد خير البقاعي (دمشق، 1403 هـ.).

ومع أن السمة العامة لمادة كتب الإبدال اللغوية المستقلة، أو مادة الموضوعات المتفرقة التي اشتملت عليها كتب اللغة الأخرى، هي القضايا اللهجية، أقول على الرغم من ذلك فإنّ فيها نصوصاً كثيرة يمكن أن تكون أساساً لدراسة صوتية كالحديث عن العلاقات الصوتية التي تسوّغ حدوث الإبدال، مثل: التجانس، والتقارب، وكذلك ما نقف عليه من حدوث الإبدال بين الحروف المتباعدة في مخارجها.

● ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الكتب تشتمل على ثروة لفظية كبيرة مما تندرج تحت أحد قسمي الإبدال، وهو الإبدال اللغوي أي الألفاظ التي أُبدل أحد أصواتها بصوت آخر لغير ضرورة تصريفية، فتروي لنا هذه الكتب

ألفاظاً جاءت بصورتين مستعملتين، قد تكون إحداهما أكثر استعمالاً من الأخرى، أو أعلى فصاحة.

أما ألفاظ القسم الثاني من الإبدال، وهو الإبدال الصرفي أو القياسي، الذي يحدث لضرورة تصريفية، وفي حروف معينة، فهي مما اعتنت بها كتب الصرف، وكتب النحو تحت باب الإدغام.

«كتب قراءات القرآن وتجويده ومعانيه»

القراءة القرآنية هي: «علم بكيفية أداء كلمات القرآن معزوّاً لناقله»[32].

عُرِف أصحابه بـ«القرّاء»، وكثير من جوانب الأداء هي قضايا صوتية، وقد بدأ التأليف بها مبكّراً وفق مناهج مختارة في عدد القراءات، وأشهر ما بين أيدينا، هو:

- السبعة في القراءات، لابن مجاهد (ت 324 هـ.)، تح: د. شوقي ضيف (القاهرة، 1972).
- التبصرة في القراءات السبع، لمكي القيسي (ت 437 هـ.)، تح: د. محي الدين رمضان، (الكويت، 1985).
- التيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني (ت 444 هـ.)، تح: أوتو برتزل (استانبول 1930).
- العنوان في القراءات السبع، لإسماعيل الأنصاري (ت 445 هـ.)، تح: زُهير زاهد ود. خليل العطية (بيروت، 1985).
- الإقناع في القراءات السبع لابن الباذش (ت 540 هـ.)، تح: عبد المجيد قطاش (مكة المكرمة، 1403 هـ.).
- إبراز المعاني من حرز الأماني، لأبي شامة (ت 665 هـ.)، تح: د. إبراهيم عطوة، (القاهرة، 1982).

ـ البديع في قراءات الثمانية لابن خالويه، (ت 370 هـ.)، تح: جايد

(32) منجد المقرئين لابن الجزري: 3.

زيدان، رسالة دكتوراه (كلية الآداب جامعة بغداد، 1986).

- الوجيز في شرح قراءات القرآن الثمانية، للحسن الأهوازي (ت 446 هـ.)، تح: دريد أحمد، رسالة ماجستير (كلية الآداب جامعة بغداد 1985).

● الغاية في القراءات العشر، لابن مهران (ت 381 هـ.)، تح: محمد غياث (الرياض، 1985).

● المبسوط في القراءات العشر، لابن مهران (أيضاً)، تح: سبيع حاكمي، (دمشق، 1986).

● إرشاد المبتدىء وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، للقلانسي (ت 521 هـ.)، تح: د. عمر الكبيسي (مكة المكرمة، 1984).

● النشر في القراءات العشر، لابن الجزري (ت 833 هـ.)، تح: محمد سالم محسن (القاهرة، 1978).

● إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، لابن البنّا الدمياطي (ت 1117 هـ.)، تحقيق د. شعبان إسماعيل (بيروت، 1987).

● لطائف الإشارات لفنون القراءات، للقسطلاني (ت 923 هـ.)، تح: عمر عثمان، ود. عبد الصبور شاهين (القاهرة، 1972). وهو أكثر الكتب السابقة عناية بالدراسة الصوتية.

أما علم التجويد: فهو الأسلوب الصوتي العملي لأداء القراءات القرآنية، فإذا كانت القراءة علماً نظرياً، فالتجويد هو «أداؤه وتطبيقه» لذا فهو متوقف على معرفة: مخارج الأصوات وصفاتها، وأحكام بعضها في المد، والإمالة، والإدغام، والوقف، والتفخيم، والترقيق، وكلها مباحث أصيلة في الدراسة.

أما التأليف فيه فيبدو أنه بقي متناثراً في الكتب المختلفة، ولم يستقل كما هو مشهور إلا في القرن الرابع في «القصيدة الخاقانية في فن التجويد» للمقرىء موسى بن عبد الله بن يحيى بن خاقان المتوفى سنة 325 هـ. ومرّت السنون حتى زمن مكي القيسي الذي صنّف كتابه «الرعاية لتجويد القراءة» ثم توالى التأليف في هذا العلم.

وأشهر ما بين أيدينا من كتب التجويد، هو:

- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، لمكي القيسي (ت 437 هـ.)، تح: أحمد فرحات (دمشق، 1973).

- التحديد في الإتقان والتجويد، لأبي عمرو الداني (ت 444 هـ.)، تح: غانم قدوري (بغداد، 1988).

- منهاج التوفيق إلى معرفة التجويد والتحقيق، للسخاوي (ت 643 هـ.)، تح: صالح مهدي عباس بمجلة المورد م 17 ع 4 (بغداد، 1988).

- المفيد في شرح عمدة المجيد في النظم والتجويد، للمرادي (ت 749 هـ.)، تح: د. علي البواب (الأردن، 1987).

- التمهيد في علم التجويد، لابن الجزري (ت 833 هـ.)، تح: د. غانم قدوري (بيروت، 1986).

كتب الاحتجاج للقراءات:

أعقبت ظاهرة التأليف في «القراءات القرآنية»، ظاهرة أخرى مرتبطة بها، وهي التأليف في ميدان الاحتجاج لها، وهي دراسات يُراد بها توثيق القراءات في الجوانب اللغوية والنحوية، الصرفية، أو الصوتية، والدلالية.

وهي على نوعين:

أولهما: الاحتجاج للقراءات المشهورة:

وأشهر كتبها هو:

- الحجّة في القراءات السبع، لابن خالويه (ت 370 هـ.)، تح: عبد العال مكرم (بيروت، 1977).

- الحجّة في علل القراءات السبع، لأبي علي الفارسي (ت 377 هـ.)، تح: النجدي وآخرين (القاهرة، 1965).

- حجّة القراءات، لأبي زرعة (ت في القرن 4 هـ.)، تح: سعيد الأفغاني، (بيروت، 1974).

- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، لمكي القيسي

(ت 437 هـ.)، تح: د. محي الدين رمضان (دمشق، 1974).

وثانيهما: الاحتجاج للقراءات الشاذة:

وأشهر كتبها هو:

- مختصر في شواذ القراءات، لابن خالويه (ت 370 هـ.)، تح: برجشتراسر (القاهرة، 1934).

- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، لابن جنّي (ت 392 هـ.) تح: علي النجدي وشلبي، (القاهرة، 1965).

ففي هذه الكتب دراسات صوتية لا يُستهان بها، خاصة ما نجده في كتب أبي علي الفارسي، وتلميذه ابن جنّي.

أما كتب معاني القرآن، ومجازه، وتأويله:

فهي تصانيف قرآنية تناولت النّص القرآني الذي ترى فيه ما يُشكل على أفهام الناس، بالتفسير، والشرح لإزالة اللّبس الذي يكتنفه سواء أكان في المعنى، أم في القراءة، أم في الأحكام اللغوية من: نحو، وصرف، وصوت، وبهذا اختلفت عن كتب التفسير التي اتخذت مبدأ الاستقصاء أساساً في شرح الآيات، وبيان مقاصدها، وإظهار أحكامها، وإيضاح جوانبها اللغوية، والذي يعنينا من هذه المؤلفات جملة الآراء والدراسات الصوتية التي لجأ إليها مؤلفوها من أجل تفسير الظواهر الصوتية، والصرفية خاصة، إذا عرفنا أن مؤلّفيها هم من كبار علماء العربية.

ومن هذه الكتب:

- معاني القرآن، للفراء (ت 207 هـ.)، تح: أحمد نجاتي وآخرين (القاهرة، 1972).

- مجاز القرآن، لأبي عبيدة (ت 210 هـ.)، تح: فؤاد سزكين، (القاهرة، 1954).

- معاني القرآن، للأخفش، (ت 215 هـ.)، تح: د. فائز فارس (الكويت، 1979).

ـ تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة (ت 276 هـ.)، تح: د. سيد أحمد صقر، (القاهرة، 1954).

ـ معاني القرآن وإعرابه، للزجاج[33] (ت 311 هـ.)، تح: د. عبد الجليل شلبي، (بيروت، 1973).

ومما هو جدير بالذكر أن أبا علي الفارسي (371) قد تعقّب هذا الكتاب واستدرك عليه بكتاب عنوانه «الإغفال فيما أغفله الزجّاج من المعاني» وقد حقّقه ودرسه الدكتور محمد حسن عواد برسالة علمية تقدّم بها إلى جامعة عين شمس عام (1974) للحصول على شهادة الماجستير، بمجلدين. .

ـ الفوائد في مشكل القرآن، لعز الدين بن عبد السلام (ت 660 هـ.)، تح، د. سيد رضوان (الكويت 1967).

كتب اللغة المتخصّصة

وهي تآليف تناولت موضوعات لغوية متنوعة مالت إلى نوع من التخصص في بحثها اللغوي من: نحو، وصرف، وصوت، ومباحث لغوية أخرى، والذي يعنينا منها: المباحث الصوتية.

فكتب النحو والصرف ـ مثلاً ـ ساهمت منذ عصر التأليف المبكّر بجهود صوتية ـ عُدّت قوام الدرس الصوتي عند العرب ـ وجاءت هذه الدراسات ضمن أبواب الإدغام والإمالة والإبدال، التي أفردوها لهذا اللون من الدراسة من أجل معالجة الظواهر الصرفية والنحوية التي تعتمد في عللها على القضايا الصوتية.

وأشهرها:

ـ الكتاب، لسيبويه، (ت 180 هـ.)، تح: عبد السلام هارون (القاهرة، 1966 ـ 1979).

ـ المقتضب، للمبرد (ت 285 هـ.)، تح: الشيخ محمد عضيمة، (القاهرة، 1963 ـ 1980).

---

(33) نشر أخيراً كتاب «معاني القرآن» لأبي جعفر النحاس، في السعودية وهو من كتب التفسير.

ـ الجمل، للزجاجي (ت 340 هـ.)، تح: د. علي الحمد (بيروت 1984) وكان ابن أبي شنب قد نشره في باريس عام 1957.

ـ التبصرة والتذكرة، للصيمري (ت. ق 4 هـ.)، تح: فتحي أحمد (مكة المكرمة، 1982).

ـ دقائق التصريف، للقاسم المؤدب (ت. ق 4 هـ.)، تح: د. حاتم الضامن (بغداد، 1987).

ـ المنصف، لابن جني (ت 392 هـ.)، شرح تصريف المازني، تح: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، (القاهرة، 1954).

ـ المفصل، للزمخشري (ت 538 هـ) (القاهرة، لا، ت).

ـ شرح المفصل، لابن يعيش (ت 643 هـ.) (القاهرة، لا، ت).

ـ الممتع في التصريف، لابن عصفور (ت 669 هـ.)، تح: د. فخر الدين قباوة، (طرابلس، 1983).

ـ شرح شافية ابن الحاجب، للاسترابادي. (ت 688 هـ.)، تح: محمد نور الحسن وآخرين (القاهرة، 1356 هـ.).

ويندرج تحت هذا القسم الكتب التي اختصّت بمباحث (فقه اللغة) فقد نجد بين طياتها ملاحظات أو آراء صوتية مبثوثة كما نجدها عند ابن فارس، أو أبواباً مستقلة كما عند ابن جنّي.

وأشهر هذه الكتب:

ـ الخصائص، لابن جنّي (ت 392 هـ.)، تح: النجار (القاهرة 1985).

ـ الصاحبي في فقه اللغة، لابن فارسي (ت 395 هـ.)، تح: د. الشويمي (بيروت، 1964).

ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي (ت 911 هـ.)، تح: محمد أبو الفضل، وآخرين: (القاهرة، 1958).

المعجمات اللغوية

ونخصّ منها ـ في هذا الموضع ـ المعجمات التي اتّخذت من الترتيب الصوتي للحروف أساساً لترتيب الألفاظ، وقد صُدِّرت هذه الكتب بمقدّمات عالجت قضايا صوتية كـ: تحديد عدد الأصوات العربية، ومخارجها، وصفاتها، وتآلفها وتنافرها، من أجل الإفادة منها في حصر الألفاظ العربية وتحديد المستعمل منها والمهمل، وبالتالي ترتيبها داخل تآليف وفق منهجهم المختار:

ـ العين، للخليل الفراهيدي (ت 175 هـ.)، تح: د. السامرائي، ود. المخزومي: (بغداد، 1980).

ـ البارع، لأبي علي القالي (ت 356 هـ.)، تح: د. هاشم الطعان (بيروت، 1975)، وهذه النشرة تمثل قطعة منه.

ـ تهذيب اللغة، للأزهري (ت 370 هـ.)، تح: عبد السلام هارون وآخرين (القاهرة، 1984).

ـ المحيط، للصاحب بن عباد (ت 358 هـ.)، تح: الشيخ محمد حسن آل ياسين (بغداد، 1976).

ـ المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده (ت 458 هـ.)، تح: مصطفى السقا وآخرين (القاهرة، 1958).

ولا نعدم وجود معجمات ذات مناهج أخرى عرضت لمثل هذه المقدّمات الصوتية، أو الملاحظات في ثنايا المادة اللغوية.

من ذلك:

ـ جمهرة اللغة، لابن دريد (ت 321 هـ.)، نشر كرنكو (حيدر آباد الدكن، الهند ـ 1344 هـ.)، وقد حقق أخيراً، ولم أقف عليه بعد.

ـ لسان العرب، لابن منظور، (ت 711 هـ.) طبعة دار صادر بيروت، 1955).

كتب الإعجاز والبلاغة

وما يعنينا من هذه التآليف مباحثها في «فصاحة اللفظة» و«تلاؤم الحروف وتنافرها»، وهي مباحث ارتكزت على دراسة مخارج الأصوات، وصفاتها، وإمكان تآلفها، فدرسوا هذه الجوانب، وعلّلوا لبعض التشكيلات الصوتية بعلل قد لا نجدها في كتب غيرهم.

وأبرزها:

ـ البرهان في وجوه البيان، لابن وهب الكاتب، (ت بعد 335 هـ.)، تح: د. أحمد مطلوب وخديجة الحديثي (بغداد، 1967).

ـ النكت في إعجاز القرآن، للرماني، (ت 384 هـ.)، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، تح: محمد خلف الله (القاهرة. ؟).

ـ إعجاز القرآن، للباقلاني، (ت 403 هـ.)، تح: سيد، أحمد صقر، (القاهرة، 1954).

ـ سرّ الفصاحة، للخفاجي، (ت 446 هـ.)، شرح عبد المتعال الصعيدي (القاهرة، 1969).

ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، لفخر الدين الرازي(34) (ت 606 هـ.)، (القاهرة، 1317 هـ.).

ـ الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور، لضياء الدين ابن الأثير، (ت 637 هـ.)، تح: د. مصطفى جواد، ود. جميل سعيد (بغداد، 1965).

ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لضياء الدين ابن الأثير (ت 637 هـ.). تح: د. الحوفي وطبانه (القاهرة، 1959).

ـ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، ليحيى العلوي (ت 749 هـ.)، (القاهرة 332 هـ.).

---

(34) للرازي ملاحظات وآراء صوتية قيّمة سجلها في أوائل تفسيره الكبير.

كتب الأدب العامة

ونعني بها التآليف ذات الموضوعات المتنوعة: نحوية، وصرفية، وصوتية، ودلالية، ونقدية، وأشعار، وقصص، وأخبار، وأنساب، وألفاظ غريبة ونادرة. . .، ونجد بين ثنايا هذه المواد المختلطة قضايا صوتية ومعالجات لا تتوافر عليها في كتب الأصوات، نظير:

ـ تعرضهم لعيوب النطق، وإحصاء الأصوات كثيرة الدوران على ألسنة العرب، والمقارنات الصوتية، وإدراك أثر الحياة الاجتماعية على نطق الأصوات، ونسج أصوات الكلمة العربية، وأمثال هذه الموضوعات:

وأبرز هذه الموسوعات:

ـ البيان والتبيين، للجاحظ (ت 255 هـ.)، تح: عبد السلام هارون (القاهرة، 1975).

ـ الكامل في اللغة، للمبرد، (ت 285 هـ.)، تح: محمد أبو الفضل، (القاهرة، 1956).

ـ الأمالي، لأبي علي القالي (ت 356 هـ.)، (القاهرة، 1975).



الأستاذ عبدالله الأسطى
كلية الدعوة الاسلامية

النحت: لغة واصطلاحاً[1].

النحت في اللغة هو النشر والقشر والترقيق، والتسوية. يقال: نحت النجار الخشب ينحته؛ إذا قطعه. أما في الاصطلاح: فهو يختصر من كلمتين أو أكثر كلمة واحدة تدل على ما اختصرت منه، فيقال: (حمدل) من الحمد لله. ويقال في المنتسب إلى دار العلوم (درعمي). وقد تناوله علماؤنا القدماء منهم: الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه، وغيرهما، من متقدمي النحاة

(1) القاموس المحيط للفيروزأبادي 1 ـ 165 مكتبة الحلبي عام 1952 م، وتاج العروس للزبيدي 5 ـ 119، وأساس البلاغة للزمخشري ص 449، وفي أصول النحو لسعيد الأفغاني ص 134، 935 سنة 1963 م، ومجمع اللغة لابن فارس 3 ـ 860 تحقيق زهير عبد المحسن طبعة مؤسسة الرسالة 1 سنة 1984 م، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس 5 ـ 404 تحقيق عبد السلام هارون. ولسان العرب 2 ـ 97 ـ 98 بيروت.

ومتأخريهم، وقد وقف عنده ابن فارس طويلاً وقد عرف بتميّز مذهبه وهو استقلاليته فيه وقد تناوله العلماء المحدثون؛ لأن لغة العلوم العربية تحتاج إليه وهو ضرب من الاختصار، والتسهيل ومعروف أن اللغة العربية تلجأ دائماً إلى السهولة والاختصار بعبارة واضحة ومفيدة؛ لأنها وسيلة من وسائل تنمية الألفاظ، وكما تناول النحت المتقدمون أفاض في الحديث عنه المتأخرون منهم إبراهيم أنيس، وجورجي زيدان وساطع الحصري، وغيرهم من اللغويين، والعلماء، والأدباء، وللجميع فيه آراء دار حولها النقاش الطويل ثم استقر الرأي إليه دون خلاف كما يحصل في بعض القضايا التي يسهب فيها العلماء.

ممن تعرّض للنحت ابن السكيت[2] حيث يقول: قد أكثرت من البسملة إذا أكثرت من قول: «بسم الله الرحمن الرحيم» وقد أكثرت من الهيللة إذا أكثرت من قول (لا إله إلا الله) وقد أكثرت من الحوقلة إذا أكثرت من قول: (لا حول ولا قوة إلا بالله)، ومن الشواهد على نحت البسملة، قول عمر بن أبي ربيعة:

قد بسملت ليلى غداة لقيتها ... فيا حبذا ذاك الحبيب المُبسمِل

وقال ابن الأنباري: «فلان: يُبرْقِل علينا» و: دعنا من البرقلة، وهو أن يقول، ولا يفعل، ويَعِد ولا ينجز، أخذ من (البرق والقول) ومن الرباعي المؤلف قولهم لمرقة حب الرمان: المُحَبْرَم. وقال شمر: المشْلَوْز المشمشة الحلوة المخ. قال وهذا غريب، قال الأزهري: أخذ من المشمش واللوز[3] «وجاء في حاشية الخضري (الحرزمة من الحزم والرأي)[4] ومما ذكره اللغويون من كلام المتأخرين: الفذلكة من قولهم: فذلك العدد كذا كذا. والبلكفة.

---

(2) إصلاح المنطق لابن السكيت ص 303 ط 3 دار المعارف بمصر تحقيق عبد السلام هارون عام 1970 م.

(3) تهذيب اللغة للأزهري 2 ـ 273 ـ 5 ـ 333، 11 ـ 302 الهيئة المصرية للكتاب.

(4) حاشية الخضري ـ للخضري على شرح ابن عقيل ص 3، ومجلة المجمع 7 ـ 201 مجلد 57 عام 1982 م.

أخذها الزمخشري من قول أهل السنة: إن الله يُرى بلا كيف. والفنقلة من قولهم: فإن قيل: ويرى السيوطي أن الظهير النعماني أملى على عثمان بن عيسى النحوي في الكلمات المنحوتة نحو عشرين ورقة من حفظه، وسماها كتاب «تنبيه البارعين على المنحوت من كلام العرب»[5]. ومما يروى في شذرات الذهب أن الشاعر الملقب بكُشاجم سئل لم لقّب بهذا اللقب؟ فقال: الكاف من كتاب، والشين من شاعر. والألف من أديب، والجيم من جواد، والميم من منجم «وقيل: إنه طلب الطب حتى مهر فيه؛ فصار أكبر علمه، فزيد على لقبه الطاء من طبيب، فصاء طكُشاجم؛ ولكنه لم يشتهر لمخالفته الظاهرة للأبنية العربية»[6].

«النحت عند القدماء»

كان الخليل بن أحمد أول من تكلم عن النحت في معجمه (العين) باب العين والحاء؛ فقال: «والعين لا تأتلف مع الحاء في كلمة واحدة؛ لقرب مخرجيهما إلا أن يشق فعل من جمع بين كلمتين مثل: (حيّ على) كقول الشاعر:

ألا رب طيف بات منك معانقي — إلى أن دعا داعي الفلاح فحيعلا

يريد قال: حيّ على الفلاح «ثم يقول (فهذه كلمة جمعت من «حي» ومن «على» وتقول: حَيْعَل، يُحيعل، حيعلة، وقد أكثر من الحيعلة أي من قول: (حي على)، ثم يستطرد إلى نوع آخر منه، ويقول: وهذا يشبه قولهم: تعبشم الرجل، وتعبقس، ورجل عبشمي إذا كان من عبد شمس. «فأخذوا من كلمتين متعاقبتين كلمة واشتقوا فعلاً قال:

وتضحك مني شيخة عبشمية — كأن لم تر قبلي أسيراً يمانيا[7]

نسبها إلى (عبد شمس)، فأخذ العين والباء من (عبد وأخذ الشين والميم

---

(5) المزهر للسيوطي 1 ـ 482 ـ 483 تحقيق جاد المولى وآخر دار إحياء الكتب العربية.

(6) 3 ـ 37 شذرات الذهب في أخبار من ذهب عبد الحي بن العماد الحنبلي المكتب التجاري بيروت. طبعة مصورة.

(7) البيت: لعبد يغوث بن وقاص الحارثي شاعر جاهلي. الكتاب لسيبويه 2 ـ 376.

من (شمس)، وأسقط الدال والسين، فبنى من الكلمتين كلمة. فهذا من النحت»[8].

وتعامل الكلمة معاملة المشتقات، إن كانت اسماً، فيشتق منها وينسب إليها وتصغر. أما سيبويه فتناول موضوع النحت في كتابه. إذ يقول: عن «ما لا ينصرف من المركبات»: وأما: «حَيهل» التي للأمر فمن شيئين، يدلك على ذلك: «حيّ على الصلاة». وزعم أبو الخطاب: أنه سمع من يقول: حي هَل الصلاة والدليل على أنهما جعلا اسماً واحداً قول الشاعر:

وهَيّجَ الحيَّ من دارٍ فَظَّل لهم يومٌ كثيرٌ تناديه وحَيَّهَلُهْ[9]

والقوافي مرفوعة، وأنشدناه هكذا أعرابيٌّ من أفصح الناس، وزعم أنه شعر أبيه. (يقصد ارتفاع اللام) في (حيهلُهُ)؛ لأنه جعله اسماً للصوت وإن كان مركباً من شيئين فهو بمنزلة (معد يكرب) في وقوعه اسماً للشخص. فالكلمة (حيهله) معطوفة على (تناديه).

وعند حديث سيبويه عن النسب ـ في الإضافة ـ اسماً بمنزلة جعفر. قال: وقد يجعلون للنسب في الإضافة اسماً بمنزلة (جعفر)، ويجعلون فيه من حروف الأول والآخر، ولا يخرجونه من حروفهما؛ ليُعرَف، كما قال: (سبَطْر) فجعلوا فيه حروف السبط إذ كان المعنى واحداً. . . من ذلك عبشميّ، وعبدريّ، وليس هذا بالقياس، إنما قالوا هذا كما قالوا: عُلْويُّ، وزَبانيّ[10]. فذا ليس بقياس كما أن عُلْويّ ونحو علوي ليس بقياس[11]. وعلى الرغم من حديث سيبويه عن النحت إلا أنه لم ينحُ نحو أستاذه الخليل، ولم يجعل له باباً كما هو الحال عنده حينما تحدث عن أبواب النحو والصرف، حيث تكلم عنه عرضاً، عن الاقتضاء وعدم الإسهاب فيه. وقد تحدث عن النحت الفراء أيضاً، وإن لم يسمه. يروى عنه أنه قال: لم نسمع بأسماء بنيت

---

(8) معجم العين 1 ـ 68، 69 تحقيق عبد الله درويش.

(9) الكتاب 3 ـ 300 مكتبة الخانجي تحقيق عبد السلام هارون سنة 1988 م ط 3.

(10) وذلك في النسبة إلى (عالية)، و «زبينة» ينظر هامش 3 ـ 335.

(11) السابق 3 ـ 376 ـ 377.

من أفعال إلا هذه الأحرف (البسملة، والهيللة، والحوقلة). أراد أن يقال: بسمل إذا قال: بسم الله، وسبحل إذا قال: سبحان الله...[12]. وكلمة (اللّهم) يقرر الفراء أنها تعني لفظ الجلالة: الله، ضم إليها (أُمَّ) تريد (يا الله أُمَّنا بخير)؛ فكثرت في الكلام، فاختلفت ثم يقول: وترى أن قول العرب: هلم إلينا إنما كانت (هل)؛ فضم إليها (أُمَّ). وفي عرضه لآراء النحاة في (ويكأنُ) قائلاً: «وقد يذهب بعض النحويين إلى أنهما كلمتان يريد (ويك أنه) أراد (ويلك): فحذف اللام وجعل (إن) مفتوحة بفعل مضمر كأنه قال: ويلك اعلم أنه... ثم يقول: «وقال آخرون: إن معنى (ويكأن) أن (وي) منفصلة من (كأن) كقولك للرجل: وي أما ترى ما بين يديك فقال: وي ثم استأنف «كأن»... وهي تعجب، وكأن «في مذهب الظن والعلم» فهذا وجه مستقيم، ولم تكتبها العرب منفصلة، ولو كانت على هذا لكتبوها منفصلة[13]. «كما جاء في المقتضب للمبرد قوله: وقد تشتق العرب من الاسمين اسماً واحداً؛ لاجتناب اللبس. وذلك لكثرة ما يقع (عبد) في أسمائهم مضافاً؛ فيقولون في النسب إلى عبد القيس: عبقسي وإلى عبد الدار: عبدري، وإلى عبد شمس عبشمي. ويقول في (حيهل) فإنما هي اسمان جعلا اسماً واحداً»[14] وما يعرف عند المبرد بالاشتقاق هو النحت في عبارة الخليل، والأمثلة هي هي. أما ابن فارس فكان من أكثر علماء العربية اهتماماً به، وله فيه مذهب انفرد به، يقول في الصاحبي: العرب تنحت من كلمتين كلمة واحدة، وهو جنس من الاختصار، وذلك مثل قولهم: رجل عبشمي وهو منسوب إلى اسمين. وأنشد الخليل:

أقولُ لها ودمعُ العين جارِ   ألم تَحْزُنْك حيعلةُ المنادي

من قوله (حيَّ على)، ويضيف قائلاً: «وهذا مذهبنا في أن الأشياء

---

(12) تهذيب اللغة للأزهري 3 ـ 373.

(13) معاني القرآن للفراء 1 ـ 203 ـ 212 ـ 213.

(14) المقتضب للمبرد 3 ـ 142 ـ 205 تحقيق عبد الخالق عضيمة. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1399 هـ.

الزائدة على ثلاثة أحرف فأكثرها منحوت مثل قول العرب للرجل الشديد (ضِبطر) من (ضبط) و (ضبر). وفي قولهم (صَهْصَلِق) إنه من (صهل)، و(صَلَق) وفي (الصلْدِم) إنه من (الصَّلْدْ) و (الصَّدْم)[15].

ويقول في مقاييس اللغة: «اعلم أن للرباعي والخماسي مذهباً في القياس يستنبطه النظر الدقيق، وذلك: أن أكثر ما تراه منه منحوت، ومعنى النحت أن تؤخذ كلمتان وتنحت منهما كلمة تكون آخذة منهما جميعاً بحظ. والأصل في ذلك ما ذكره الخليل[16].

من قولهم: حيعل الرجل، وعبشمي، فعلى هذا الأصل بنينا ما ذكرناه من مقاييس الرباعي ولذلك نجده يقسم الرباعي إلى ضربين، **الأول**: المنحوت الذي ذكر آنفاً من نحو: حيعل، وعبشمي. **والثاني**: الموضوع وضعاً لا مجال له في طرق القياس، وهذا الضرب أيضاً **نوعان**:

النوع الأول: ما أخذ من الثلاثي ثم زيد عليه حرف لمعنى من المعاني مثل: بلعوم فهو مأخوذ من بَلِعَ ثم زيد عليه الميم للمبالغة.

والنوع الثاني: ما أخذ من كلمتين أو ثلاثة (يعني جذرين أو ثلاثة) ومنه بحثرت الشيء إذا بددته، وهي منحوته من كلمتين من بحثت الشيء في التراب و(البثر) الذي يظهر على البدن، وذلك أنه يظهر متفرقاً على الجلد. ومنه (القلفع) وهو ما يبس من الطين على الأرض: فيتقلف، وهو منحوت من ثلاث كلمات قفع، وقلع، وقلف[17] ومثل هذا يفعله في الخماسي. أي أن مذهبه هو أن الكلمة الرباعية أو الخماسية إذا عرضت له حاول أن يرد تأليفها إلى النحت، فإن استجابت له استقام له منهجه، وإلا حاول أن يجعلها من مزيد الثلاثي. فإن أعياه الأمران جعلها مما وضع هكذا رباعياً أو خماسياً. وما

---

(15) 461 تحقيق السيد أحمد صقر مكتبة عيسى البابي الحلبي، وينظر مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون باب النحت.

(16) ينظر المزهر للسيوطي 1 ـ 482.

(17) نقل هذه النماذج عباس حسن في كتابه (رأي في بعض الأصول اللغوية والنحوية) ص 98 ـ 99 نقلاً عن كتاب ابن فارس فقه اللغة. ينظر المزهر 1 ـ 482.

خصه ابن فارس للرباعي أو ما فوقه في كتابه المقاييس والتي كانت عنده منحوتة جميعها على النحو السابق يربو عددها على المائتين، نذكر منها نماذج تمثل ما ذهب إليه من أن أكثر الكلمات الزائدة على ثلاثة أحرف منحوت: كقول العرب للرجل الشديد «ضبطر» من «ضبط وضبر». كما ذكر آنفاً ـ ومن أمثلته الواردة[18]:

حمدل الرجل ← أكثر من قوله: الحمد لله.

هيلل الرجل ← أكثر من قوله: لا إله إلا الله.

جعْفَد الرجل ← قال: جعلني الله فداءك.

حيعل الرجل ← قال: حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح.

دمعز الرجل ← قال: أدام الله عزك.

سبحل الرجل ← قال: سبحان الله.

حسبل الرجل ← قال: حسبي الله.

مشكن الرجل ← قال: ما شاء الله كان.

سمعل الرجل ← قال: سلام عليكم.

طلبق الرجل ← قال: أطال الله بقاءك.

عبشمي ← قال: في النسبة لعبد شمس.

عبدري ← قال: في النسبة لعبد الدار.

مرقسي ← قال: في النسبة لامرىء القيس.

عبد قسيّ ← قال: في النسبة لعبد القيس.

تيملي ← قال: في النسبة لتيم الله.

شفعتني ← قال: في النسبة إلى الشافعي وأبي حنيفة معاً.

حنفلتني ← قال: في النسبة إلى أبي حنيفة مع المعتزلة.

---

(18) المرجع السابق

ولكن من خلال تتبع (مقاييسه) يتبين للمرء، وهو يراجع محاولته إرجاع الرباعي أو الخماسي إلى جذرين ثلاثيين أو أكثر، أن هناك شيئاً من التكلف أو العسف في تلك الصياغة، وذلك مثل قوله: إن: (البُرْجُد) كساء مخطط، وقد نحت من كلمتين من (البجاد) وهو الكساء، ومن (البُرْد) والشبه بينهما قريب. أي بين الكساء والبرد، فكيف يستقيم هذا؟ ولذلك لا معنى لإضافة البرد إليه، ومثل هذا قوله في (جُذْمور) أنها من الجذْم وهو الأصل، والجذْر وهو الأصل، وإذا صح هذا فقد فات الغرض من النحت وهو الاختصار. وقال: ومن ذلك قولهم للرجل إذا ستر بيده طعامه؛ كي لا يتناول: (جردب) من كلمتين: من جَدَب، لأنه يمنع طعامه. فهو كالجدَب المانع خيره، ومن الجيم والراء والباء، كأنه جعل يديه جِراباً يعي الشيء ويحويه.

وهذا الذي قاله مخالف لما قاله الجوهري في كتابه (الصحاح) حيث قال: (الجُردبان) بالدال غير معجمة فارسي معرب، أصله (كرده بان) أي حافظ الرغيف، وهو الذي يضع شماله على شيء يكون على الخوان كيلا يتناوله غيره. وأنشد الفراء:

إذا ما كنت في شهاوى فلا تجعل شِمالك جُرْدُ بانا

وتقول منه: جردب الطعام وجردم[19]. وهذا ما ذكره صاحب اللسان والقاموس، ورجحه الأستاذ عبد السلام هارون من خلال تعليقه الوارد في هامش كتاب مقاييس اللغة.

أما علاقة النحت بالاشتقاق فقد جزم (العصام) في شرح الرسالة العضدية بأن النحت من عداد الاشتقاق الأكبر، وهو رد لفظ إلى آخر لمناسبة بينهما في المعنى، وأكثر الحروف الأصلية مع الترتيب كما في ثلم وثلب أي أنه توليد الألفاظ بعضها من بعض، ولا يكون ذلك إلا من بين الألفاظ التي يفترض أن بينها أصلاً واحداً ترجع إليه، وتتولد منه، وهو طريق للتجديد والتنويع الفني كاستعمال القرآن للفظ: الواقعة والغاشية، والطامة والقارعة

(19) مقاييس اللغة لابن فارس تحقيق عبد السلام هارون 1 ـ 320 ـ 506 مطبعة مصطفى الحلبي 1389.

بمعنى القيامة؛ لتجديد اللفظ، وإلباس المعنى حلة جديدة، وهو يعطي للغة العربية مظهراً من مظاهر حيويتها، وقوتها وقدرتها على التطور والتجديد مما يزيدها جمالاً، وجدة. وهو الطريق إلى حسن فهم اللغة والتفقه فيها، ومعرفة أسرارها.

ولكن في ما ذكر العصام قد خالفه الشيخ النجار، لأنه راعى أن أصل المنحوت الكلمتان اللتان كان الانتزاع منهما لم ترَ شيئاً من المخالفة في الحروف الأصول، وإن أراد إحدى الكلمتين، فما وجه تخصيصها بأنها الأصل؟ وهل هي الأولى أو الثانية؟ وبذلك لا يكون من الاشتقاق الأكبر، وهو ليس من الصغير؛ لعدم احتوائه على كل أصوله، وعلى أية حال فالمعروف في الاشتقاق أنه انتزاع كلمة من كلمة، فلا يدخل فيه الانتزاع من أكثر من كلمتين[20] بيد أن الكلمة المنحوتة - وإن لم تعد مشتقة - فإنه يشتق منها، فإن كانت فعلاً جاز أن يجري عليها أحكام الأفعال من التعدي واللزوم والبناء والمعلوم، والمجهول... وإذا كانت اسماً جرت عليها أحكام الأسماء من التعريف والتنكير، والإفراد والتثنية... إلخ ما احتيج إلى ذلك.

النحت بين القياس والسماع:

يرى اللغويون القدامى أن أغلب أمثلة النحت من المولد، أو المحدث، وقد أوجز المعري، وأصاب حين قال في بيت عمر بن أبي ربيعة الذي تم الاستشهاد به آنفاً. «وهذا مبني من باء بسم الله، وسين اسم وميمه، واللام في (الله)، ولا يعرف مثل هذه الأشياء في الكلام القديم، وإنما هي محدثات، ويجوز أن يكون المنقول من كلام الجاهلية ليس فيه شيء من هذا النوع»[21]. إن القدماء لم يضعوا نظاماً بعينه للنحت، ولا ضابطاً يجب الخضوع له، وكل ما قالوه: إن العرب قد تلجأ إلى الاختصار؛ فتصنع الكلمة الواحدة من

(20) مجلة الأزهر مجلد 15 ج 8 - ص 453 - النجار (محمد علي) من مقال بعنوان (النحت في كلام العرب سنة 1363 هـ.

(21) عبث الوليد لأبي العلاء المعري ص 125 - 216. تعليق محمد عبد الله المدني مطبعة الترقي دمشق 1936 م.

الكلمتين أو الكلمات: تأخذ من هذه، ومن تلك بعض حروفها، وتدع بعضاً آخر، وتصوغ مما تأخذه كلمة تستغني بها عن تينك الكلمتين أو الكلمات، من ذلك قولهم: بسمل الرجل إذا قال: بسم الله، وحوقل إذا قال: لا حول ولا قوة إلا بالله... وقد نسب القول بقياسيته إلى السلف بعضُ المتأخرين، جاء في حاشية الخضري على شرح (ابن عقيل): والنحت - مع كثرته عن العرب - غير قياسي كما صرح به الشمني ثم يقول: «ونقل عن (فقه اللغة) لابن فارس قياسيته، بيد أن عبارة ابن فارس التي ذكرناها آنفاً ليست نصاً صريحاً في ذلك، إلا إذا نظرنا إلى أن ابن فارس ادعى أكثرية النحت فيما زاد عن ثلاثة، ومع الكثرة تصح القياسية والاتساع»[22].

وقد نسب الخضري إلى الزمخشري. أنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿**وإذا القبور بعثرت**﴾ (سورة العاديات الآية 9): وهو منحوت من (بعث، وأثير) أي بعث موتاها وأثير ترابها. وعبارة الزمخشري لا تغير ما نسب إليه، يقول: بعثر، وبحثر. بمعنى، وهما مركبتان من البعث والبحث مع راء مضمومة إليهما، والمعنى بحثت، وأخرج موتاها»[23]. أما سيبويه فلا يجيز القياس في النسب إلى المنحوت[24]. وقد جرى النحاة من بعده على ذلك. جاء في المفصل لابن يعيش قوله: «وذلك ليس بقياس، وإنما يسمع ما قالوه، ولا يقاس عليه لقلته»[25]، وقد عده الرضي شاذاً، قائلاً: هذا وقد جاء شاذاً مسموعاً في (عبد) مضافاً إلى اسم آخر أن يركب من حروف المضاف والمضاف إليه اسم على (فعلل)، بأن يؤخذ من كل واحد منهما الفاء والعين نحو: عبشمي في عبد شمس، وإن كان عين الثاني معتلاً كمل البناء بلامه نحو: «عبقسي من عبد القيس»[26]. أما السيوطي فقد عرف المركب المزجي بأنه (كل إسمين جعلا إسماً واحداً لا بالإضافة ولا بالإسناد بتنزيل ثانيهما منزلة

---

(22) الخضري 1 - 3.

(23) الكشاف للزمخشري 4 - 279.

(24) الكتاب 3 - 376 - 4 - 288 - 289.

(25) 6 - 9.

(26) شرح الرضي على الشافية 2 - 76 تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد وآخرين.

(هاء) التأنيث نحو «بعلبك، ورامهرمز ومارسرجس»[27]. ومن صوره: المركب المزجي المعرب كبعض الأعلام معربة وعربية، ومنه المركب المزجي المبني مثل (سيبويه) و (خالويه). ومركبات أخرى كالأعداد، والظروف والأحوال. المركب العددي مثل: أحد عشر. ومركبات الظروف الزمانية مثل: صباح مساء. ومركبات الظروف المكانية مثل: هو جاري بيت بيت أي تلاصقاً. ومركبات أحوال مثل: وقعوا في حيص بيص، أي فتنة مائجة. ومركبات صوتية مثل: غاق، غاق. ومركبات أعلام شخصية عربية غير معربة مثل: معد يكرب. ومركبات أعلام شخصية معربة غير عربية مثل: «بعلبك»[28].

والمركب المزجي حين ينسب إليه يندرج في المركب بعامة، فينسب إلى صدره؛ فيقال في النسب إلى (بعلبك): بعْلي، وأجاز الجرمي النسب إلى الأول أو إلى الثاني، أيهما شئت، فتقول: بعْلي أو بكيّ. وقد جاء النسب إلى كل واحد من الجزءين قال:

تزوجتها رامية هُرْمزية بفضل الذي أعطى الأميرُ من الرزق

وأجاز بعضهم النسب إلى المركب غير مزال تركيبه إذا خف اللفظ مثل: «بعلبكي»[29]. وما من شك أن التركيب هنا يختلف عن النحت، وذلك لأن الكلمة المنحوتة تؤخذ من حروف الكلمتين أو الكلمات التي نحتت منها. والمنقول من أمثلتها يخضع للأوزان العربية، فالكلمة (عبشم) مثلاً أخذت العين والباء من (عبد)، والشين والميم من (شمس) ومثالها (فعلل أما المركب غير العربي؛ فيبقى على حاله، ولا يلتزم فيه أن يجيء على مثال عربي كما في بعلبك، وسيبويه، وحضرموت.

---

(27) همع الهوامع 1 ـ 32.

(28) في أصول اللغة 1 ـ 49 ـ 1 ـ 50 ـ 51 (مجموعة القرارات التي أصدرها المجمع اللغوي عند دورته التاسعة والعشرين إلى الدورة الرابعة والثلاثين في أقيسة اللغة وأوضاعها العامة ط 1388 هـ الموافق 1969 م).

(29) شرح الشافية للرضي 2 ـ 72 ـ 74.

كيفية صياغة النحت:

أما طرق صوغ النحت فتختلف اختلافاً كبيراً بحيث لا نكاد نجد لها ضابطاً محكماً، أو طريقة مطردة، ولذلك يقول الخضري: ولا يشترط فيه حفظ الكلمة الأولى بتمامها بالاستقراء ـ خلافاً لبعضهم ـ ولا الأخذ من كل الكلمات، ولا موافقة الحركات والسكنات كما يعلم من شواهده. نعم. كلا. مهم يُفهم اعتبار ترتيب الحروف، ولذا عُدّ ما وقع للشهاب الخفاجي في (شفاء العليل) من (طبلق)، بتقديم الباء على اللام إذا قال: «أطال الله بقاءك» سبق قلم، والقياس (طلبق)[30].

والمجمع اللغوي قد شغل منذ نشأته بالنحت، وكيفية صوغه، وتوقف فترة دون الخوض في غماره، ولا سيما بعد عدم تقبله من قبل بعض أعضائه ولكنه عاد إلى بحث هذا الموضوع من جديد بعد أن محّص القول فيه بصورة شمولية، فأعدَّ المجمع لجنة دراسة لهذا الموضوع وكلفت لجنة الأصول بهذا وهي بدورها أعدت تقريراً ضافياً قدمته إلى مؤتمر المجمع، فوافق على إباحة النحت عندما تلجيء إليه الضرورة العلمية، ويمكن تلخيص النقاط التالية من ذلك التقرير:

النحت ضرب من الاختصار، وهو أخذ كلمة من كلمتين فأكثر، وقد نحتت العرب قديماً على منهاج الأفعال الرباعية في الأفعال والخماسية في الأسماء؛ فقالوا: (سبحل ودمعز).

يؤخذ من النحت المتقدم:

أ: أنه لا يجب في النحت الأخذ من كل كلمة من المنحوت منه فإن (دمعز) لم يؤخذ منها حرف من حروف لفظ الجلالة.

ب: لا يجب أن تؤخذ الكلمة الأولى بتمامها.

ج: لا يجب المحافظة على حركات الحروف وسكناتها، فإن الشين في (مَشكَنَة) ساكنة، وهي في المنحوت منه متحركة؛ لأنها من (ما شاء الله كان).

---

(30) حاشية الخضري 1 ـ 3.

ترتيب الحروف في النحت محل خلاف، فبعضهم يرى أنه لا بد منه، ولذا خطىء من قال (الجعفلة) وقيل: إن الصواب (جعفدة) من جعلت فداك، وبعضهم يرى لا ضرورة لذلك ويكون عدم الترتيب تفنناً. لقد نحت العرب من المركب الإضافي فقالوا: عبقسي، من عبد قيس، ولم يلتزموا فيه طريقة واحدة في الأخذ من الكلمتين فقالوا: دربخي من دار البطيخ، وسقزني من سوق مازن ورسعني من رأس عين، وبهشمي من بني هاشم.

ويرى المتقدمون: «أن النحت سماعي، فيوقف على ما سمع وليس لنا أن ننحت، ولعل هذا، لأن النحت اختراع ألفاظ لم تعرفها العرب فلا تدخل في لغتهم. ولكن ينتهي التقرير المقدم من لجنة الأصول بالقول بجواز النحت في العلوم والفنون للحاجة الملحة إلى التعبير عن معانيها بألفاظ عربية موجزة»[31].

«النحت عند العلماء المحدثين».

إن اللغويين في العصر الحديث ينصرفون عن البحث في نشأة اللغة الإنسانية وعن البحث في تطوراتها خلال العصور التي تجهل تاريخها، قانعين، ببحث تلك التطورات خلال القرون التي رويت لها نصوص لغوية، وتطورت هذه النصوص، إلى أن انحدرت إلينا الآن في صورة حديثة، ويعتمدون في بحث مظاهر التطور اللغوي إلى حد كبير على ما أصاب نصوص (السنسكريتية) و (الأغريقية) و(اللاتينية)، وغيرها من اللغات التي تعرف أن معظم اللغات (الأروبية) الحديثة قد انحدرت منها. وهم بصدد تطور البنية في الكلمات يؤكدون لنا أن الاتجاه العام في تطورها يميل نحو تقصيرها واختصارها، فيقول جبرسن ـ ما ترجمته ـ (ليس هناك أدنى شك في أن الاتجاه العام لجميع اللغات هو نحو تقصير الصيغ للكلمات)[32] ولذلك نجد أن في العصر الحديث ـ وهو عصر السرعة ـ يسيطر على الناس هذا الميل العام في

(31) ينظر مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة 7 ـ 201 ـ 204.

(32) ينظر مقال، ورد في موضوع النحت للدكتور إبراهيم أنيس بكتاب أصول اللغة ص 50.

كلامهم ويفرق اللغويون بين مسلك الأطفال في اختزال الألفاظ الكبيرة البنية، ومسلك الكبار. فالأطفال يقتطعون الجزء الأول من الكلمة في حين أن الكبار يقتطعون الجزء الأخير منها.

إن ظاهرة النحت التي تحدث عنها القدماء من علماء العربية ليست في الحقيقة إلاّ ناحية من الاتجاه العام في اللغات. والذي لا شك فيه أن أمثلة كثيرة لظاهرة النحت، قد وردت عند العرب القدماء، تقرر هذا دون التورط في ما أسرف فيه ابن فارس، وأمثاله من تلمس أمثلة النحت في معظم الكلمات الرباعية والخماسية من كلمات اللغة العربية.[33]

ونظراً لمستحدثات العصر كان العلماء المحدثون يدعون إلى استعمال النحت، فأول من دعا العلماء والمعربين إلى استعمال النحت هو (الشدياق) في كتابه (كنز الرغائب) قائلاً: «إنه طريقة حسنة تكثر بها مواد اللغة، وتتسع أساليبها، وله نظير في اللغة اليونانية وسائر اللغات الأفرنجية، وهي التي كثرت مواد لغاتهم، واحوجتنا إلى الأخذ منها.

ولما كانت مصر مورد العلوم، وكان كلام مشايخها متبعاً في جميع الأمصار في فترات معينة، فإنه يحثهم على أن يقرروا طريقة لصوغ الألفاظ المنحوتة إلا أن (الشدياق) يعترض على من يقصر النحت على الألفاظ التي نقلت عن القدماء. بقوله: «وهذا مستبعد جداً، فهل لعاقل أن يقول: إن (الطلبقة) لازمة، وغيرها غير لازم مع أن الوضع إنما يراعى به اللزوم والضرورة، وتهذيب اللغة من أن تشان بالألفاظ الأعجمية ولا سيما إذا كانت مستهجنة كلفظة (الكونستيتوسيون) وإذا ساغ للمستعربين أن يقولوا: (عيد شون) وهي في القاموس: دويبة، (لغة مصنوعة) و(جيثلوط) ونحوهما، وهو كثير ساغ لنا ـ أيضاً ـ من ذلك ما تمس الحاجة إليه، فهم رجال ونحن رجال».[34] ولكن الحركة العلمية التي نشأت آنذاك كانت تؤثر التعريب على

---

(33) السابق، ومقاييس اللغة لابن فارس 1 ـ 329، 330 ـ 5 ـ 117.

(34) كنز الرغائب 1 ـ 204، 205 لأحمد فارس الشدياق. مطبعة الجوائب.

النحت، فلم يوجد في معجم المعربات الذي نشره (المقتطف) عام 1883، 1884م والذي جمع فيه واضعه الألفاظ العلمية التي عربها المقتطف منذ إنشائه عام 1876م كلمة واحدة منحوتة»[35] إلا أن كلمات منحوتة كانت قد بدأت تستعمل. فقد صاغ (جرجس) همام عام 1887م للطير الذي يأكل اللحم والنبات كلمة (اللحنبي) وللحيوان الذي يعيش في البر والماء (البرمائي) ويقول محرر المقتطف في (جرنا لوفوبيا) و (جرنا لوفاجيا) الأول معناه: الخوف من الجرائد. والثاني: التهامها. وقد نحت لهما بعضهم اسمين عربيين فسمى الأول (الجنفرة) من النفور. والثاني (الجبلعة) من البلع أو (الجأكلة) من الأكل، وهما مرضان لم يسبق لأحد وصفهما»[36]. أما جورجي زيدان فهو الآخر - في أثناء ذلك - نشر كتابه (الفلسفة اللغوية) وقد خص فيه النحت بفصل مطول يمتد حديثه عن الألفاظ الدالة على معنى في غيرها، وهي - في تقديره - بقايا ألفاظ ذات معنى في نفسها كالحروف، وأحرف الزيادة... الخ.

والنحت عنده ناموس فاعل على الألفاظ، وغاية ما يفعله فيها إنما هو الاختصار في نطقها تسهيلاً للفظها، واقتصاداً في الوقت بقدر الإمكان، وهذا الناموس لم تنج من فتكه لغة من لغات البشر... من أول نشأتها ولم يزل حتى الآن، ولن يزال إلى ما شاء الله... وليس للإنسان يد في عمله، فالنحت جار في الألفاظ عن غير قصد من الناطقين.

وقد نظر في العربية الفصحى فأسعفته من جديد من الأمثلة تكشف عن أصول هذه الألفاظ، وهي أحرف الجر والعطف، والمشبهة بالفعل، والمشبهة بليس وحروف الاستثناء، والنواصب، والجوازم، والحروف المبنية وأحرف الزيادة ومن هذه الحروف ما لا يزال ملموحاً فيه معناها الأصلي مثل (عدا) من أدوات الاستثناء، فإنها مأخوذة من: عدا يعدو أي تجاوز، وهكذا الحال في (على). ومنها ما لم يعد تتبعها سهلاً، لأنها خسرت بعض حروفها لكثرة الاستعمال مثل الباء وهي من حروف الجر، ولا تستعمل في اللغات السامية،

(35) المقتضب مجلد 8 ص107 - 112، 166، 167، 212، 216 سنة 1399 هـ.

(36) السابق مجلد 11 ص 384، مارس 1887 م.

إلا للظرفية، وهذا هو الأصل في دلالتها، وبالاستقراء يقرر أنها بقية كلمة ذات معنى مستقل هي (بيت)[37] ثم أنه يقرر أن بعض الأدوات قد كانت في القديم من أصلين، فمنذ هي من (من) و (إذا). ولن منحوتة من (لا) النافية و(أن) المصدرية و(كم) منحوتة من (كاف) التشبيه و(ما) و(لكن) أخذت من (لا) و(كن) بمعنى (كذا)...

وليست أحرف المضارعة إلا بقايا بعض الضمائر المنفصلة، فالألف والنون من مختصات المتكلم على إطلاقه، والياء للغائب والتاء للمخاطب...[38]

وقد حدث ذلك في العربية منذ عهد بعيد قبل أن تتجمع ألفاظها وتحكم قواعدها، وقد حدث شيء شبيه به منذ عهد ليس بالبعيد، فهو يرى أن الشين في (شلون) في بعض اللهجات العربية الحديثة منحوتة أصلاً من ثلاثة ألفاظ مستقلة لفظاً ومعنى وهي (أي شيء هو) [لهجة عراقية شامية] و (ليش) المستعملة بمعنى لماذا. مؤلفة من لام الإضافة و(أيش) المنحوتة من (أي شيء هو)، فكأن أصلها: (لأي شيء هو) ويستشهد جورجي زيدان في درس هذه الألفاظ وردها إلى أصولها القديمة التي نحت منها باللغات السامية واللهجات العربية»[39]. وإنه لا يكتفي برد الرباعي، والخماسي إلى الثلاثي، وهو ما يتصل بالأفعال بل يقول أيضاً: بإرجاع الثلاثي إلى الثنائي، ويعتقد أن (قطف) مثلاً منحوتة من (قط) و (لف) وكلمة (قمش) منحوتة من (قم) (وقش)... وفي هذه الأمثلة يقول: مثل ذلك كثير من الألفاظ الثلاثية، وإن استبعد بعضهم هذا التعليل فلا يستبعده من له شيء من الاطلاع على خصائص الألفاظ وقابليتها للإبدال والنحت، زد على ذلك أن من يسلم حدوثه في الرباعي بنحت أربع كلمات أو خمس كلمات إلى كلمة واحدة كقولهم بسمل (قال بسم الله). وسبحل (قال سبحان الله)... لا يستبعد حدوثها في الثلاثي.

---

(37) الفلسفة اللغوية لجورجي زيدان 71 ـ 72، ترجمة وتعليق مراد كامل دار الهلال 1969 م.

(38) السابق ص 85، وينظر مغني اللبيب لابن هشام ص 291.

(39) السابق، 71 ـ 72، وينظر في تركيب الأدوات: المغني 291.

ويرى الدكتور رمضان عبد التواب في كتابه (فصول في فقه اللغة) أن بعض الكلمات الثلاثية قد تكون منحوتة مثل: أسمر فهي من أسود وأحمر[40]. وقد وقع في اللغة المعاصرة شيء من هذا يمكن تفسيره على هذا النحو. وهي الكلمة (لعم) من (لا) و (نعم) يشار بها إلى صيغة سياسية تمويهية لا ترفض شيئاً ولا تقبل شيئاً، فلا تقول: (لا) ولا تقول: (نعم)[41] إلا أن تلك التفسيرات التي افترضها لم يسلم بها أو ببعضها معاصروه، وقد دار حولها حوار شائق كان له ـ ولا شك ـ أثر في توجيه الباحثين والمعربين إلى الأسلوب من تنمية الألفاظ، ولا سيما إشارته إلى أنه (ناموس فاعل) جرت عليه اللغات قديماً، ولم تزل ولن تزال. أما عبد القادر المغربي فقد عقد فصلاً عن النحت في كتابه (الاشتقاق والتعريب)، وقد جعله من قبيل الاشتقاق، وليس اشتقاقاً بالفعل، لأن الاشتقاق أن تنزع كلمة من كلمة، والنحت أن تنزع كلمة من كلمتين أو أكثر. وقد قسم النحت إلى أربعة أقسام وهي:

أ ـ **النحت الفعلي**: وهو أن تنحت من الجملة فعلاً يدل على النطق بها أو على حدوث مضمونها مثل: (سبحل) من (سبحان الله) ومنه (لا شاه) من صيره لا شيء، وبعثر من بعث وأثير.

ب ـ **النحت الوصفي**: وهو أن تنحت من كلمتين كلمة واحدة تدل على صفة بمعناها أو بأشد منه مثل (ضِبَطْر) للرجل الشديد من (ضبط، وضبر).

جـ ـ النحت الاسمي: وهو أن تنحت من كلمتين اسماً مثل (جلمود) من (جلد، جمد).

د ـ **النحت النسبي**: وهو أن تنسب شيئاً أو شخصاً إلى بلدتي (طبرستان وخوارزم) مثلاً، فتنحت من اسميهما اسماً واحداً على صيغة المنسوب، فتقول: (طبرخزي). وقد أعمل عبد القادر المغربي فكره في بعض الكلمات الرباعية والخماسية، وأرجعها إلى كلمتين ثلاثيتين. ومن ذلك (دحرج) فهي

---

(40) فصول في فقه اللغة ص 305 رمضان عبد التواب مكتبة الخانجي بمصر ط 2 سنة 1983 م.

(41) جريدة الشرق الأوسط ص15 بتاريخ 20/ 4/ 1987 م.

من (دحره فجرى) و (هرول) من (هرب وولى)[42] ولم يذكر شيئاً عن دوره في تنمية الثروة اللغوية في العربية الحديثة على الرغم من أن الكتاب كان خالصاً للدعوة إلى الاشتقاق والتعريب وبيان دورهما في تحديث اللغة، ووفائها بحاجات العصر. وقد اكتفى بذلك المبحث التعليمي التصنيفي، أما في المصطلحات العلمية، وما يخصها من النحت فسوف يكون للمغربي دور كبير في الدعوة إليه إذا عين عضواً لمجمع اللغة العربية بعدما يقرب من ثلاثين سنة من نشر هذا الكتاب وهو لغويّ مجدد.

ويقول ساطع الحصري في هذا الصدد ـ وهو من الذين عنوا بمسألة النحت ولم يتردد في أن يقول: إن اللغة العربية ـ وإن أصبحت فقيرة بالمصطلحات اللازمة ـ لا تزال غنية بالقابليات الكامنة «وهو يرجع فقرها اليوم بعد أن كانت بالأمس غنية وقديرة إلى أن المتكلمين بها قد انقطعوا عن مزاولة العلوم منذ قرون، وأنهم حبسوا أذهانهم في دائرة ضيقة من الأدبيات، والشرعيات». وهو يعتقد أن التوسع في النحت أصبح من أهم حاجات اللغة العربية، وأنه لا سبيل من دون ذلك إلى إغنائها بما تحتاج إليه من الاصطلاحات العلمية المتنوعة الجديدة. ومع أن الحصري يرى أن الاشتقاق هو أهم الوسائل التي يمكن الاستفادة منها في تكوين المصطلحات، فإنه يؤكد «إنه وحده لا يكفي لتوليد الكلمات التي يحتاج إليها التفكير البشري لأن عمله مقصور على أوزان، وقوالب معينة، وهذه الأوزان والقوالب ـ مهما كانت كثيرة وولودة ـ لا تستطيع أن تستوعب جميع المعاني العقلية، فلا بد من الاستعانة بالتراكيب، وبالإقدام على تركيب كلمتين أو أكثر على شكل تراكيب مزجية، ووصفية، وإضافية وحتى على هيئة جمل فعلية»[43]. وقد كان للنحت دور في العربية قديماً، فإنه أوجد معظم الأفعال الرباعية والخماسية ـ إن لم نقل كلها ـ كما أنه أوجد عدداً من الكلمات مثل: (اللا أدرية) من (لا) و

(42) الاشتقاق والتعريب ص 21 ـ 24 مطبعة الهلال 1908 م عبد القادر المغربي.

(43) في اللغة والأدب ص 74 ـ 81. وقد نشر المقال المذكور في عام 1928 م بمركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985 م.

(أدري) والملاشاة من (لا) و(شيء)، والعنعنة من (عن عن) مما لا يعد من النحت، وفقاً للتعريف الذي اختاره. ومن أمثلة ما نحته ودعا إلى استعماله: لا شعوريّ، ولا أدري، ولا سلكي، ولافقاريات... وهي في السوابق التي تستخدم للنفي أو السلب ومن ثم يقال: لا محدود، ولا أخلاقي ولا مائي...[44] والحُصَري بمعالجته هذا الموضوع أتاح لنا أنموذجاً للكلمات المنحوتة، تكون بمقتضاه مرادفة للكلمات المركبة أو ذات اللواحق في اللغات الأوروبية ويذكر له أنه نظر إليها نظرة تراعي ما بينها من علاقات، بحيث تكون في النهاية قائمة متناسقة»[45].

ويناقش في نهاية الفصل ما قد يوجه من نقد إلى التوسع في استخدام النحت، فيقول: إنني أعرف أن مثل هذه الكلمات المنحوتة تظهر في بادىء الأمر غريبة على الأسماع، ولكن قد لا نجد فيها ما يزيد غرابة من الكلمات المنحوتة القديمة، التي دخلت في القواميس، وشاعت بين الناس من البسملة والحوقلة.... وقد يقال: ليس للنحت قواعد وأصول ثابتة أو أوزان معينة، والاسترسال في النحت يخل بتناسق اللغة، ويفتح باباً للفوضى، ولكننا لا نجد مسوغاً للتخوف من هذه الناحية، لأننا نقترح استعمال النحت، لأجل الاصطلاحات العلمية، وهذه الاصطلاحات العلمية محدودة بطبيعة الحال، فلا يصعب مراعاة التناسق في تكوينها، ثم يشير إلى حقيقة مهمة، وهي أن انصرافنا عن النحت سيوقعنا في خطر أشد وهو التعريب، يقول: ولا يمكن نشر العلم بالتراكيب المطولة، فإذا لم نقبل النحت سنضطر إلى استعمال الاصطلاحات الأفرنجية نفسها، ولا حاجة لإثبات أن اتساق اللغة في هذه الحالة يصبح أشد تعرضاً للخطر[46] ومن العلماء المحدثين والمهتمين بموضوع النحت اللغويّ والأديب وعالم الأحياء (إسماعيل مظهر). كان مرجع ذلك اعتقاده أن النحت ييسر حاجة من حاجات العربية الملحة «وهي وضع أسماء

---

(44) السابق 88 ـ 89.

(45) السابق.

(46) السابق 90.

عربية لأفراد الحيوان والنبات، تعين الأشخاص والطبقات المختلفة بما فيها من الفصائل والعشائر والمراتب والأجناس والأنواع. وهو يرى أن التعريب لا يحقق الهدف السابق فأصحابه يريدون اختصار الطريق وأخذ الأمر بظواهره، وفي التوسع فيه افتئات على جرس اللغة العربية، وقوالبها، فنادراً ما تكون الكلمة المعربة موافقة لها أو صالحة للخضوع إليها، وينبغي أن لا نلجأ إليه إلا لضرورة.[47]

أما النحت عنده فيراه أصلاً من أصول العربية، وطريقاً من طرق إثرائها، ولهذا يعارض رأي الشيخ أحمد الاسكندري الذي يرى أن النحت قد كان جائزاً في نشأة اللغة، لتستكمل عدتها من الألفاظ، ولكن زمانه الآن قد ولىّ وبابه قد أقفل بعد أن تكفَّت العربية، وأصبحت بقواعدها لغة الاشتقاق، لا النحت. وهو يرى أن حاجة العربية إليه ما تزال قائمة. بل إن حاله اليوم أشبه بحاله إبان نشوئها من حيث حاجتها إلى استكمال عدتها من الألفاظ المعبرة عن شتى المعاني.

ويرى إسماعيل مظهر أن كل اللغات الحية كانت في أصل بنيتها لغات اشتقاقية، وإنما لجأ أهلها إلى النحت، أو التركيب، ليستعينوا به على صوغ ألفاظهم. ومن ثم لا ينبغي أن تكون هذه المقالة حائلاً دون استفادة العربية من النحت بدعوى أنها لغة اشتقاق[48] ومن جملة ما قاله إسماعيل مظهر في الرد على من يمنعون استعمال النحت في المصطلحات العلمية: أنه يجوز لنا النحت في المصطلحات التي نعجز عن ترجمتها، أو تعريبها تعريباً يفي بالحاجة. وأن النحت لن يفسد العربية إذا روعي فيه ألا يكون نابياً في الجرس عن سليقة اللغة وأن يكون المنحوت على وزن عربي معروف، وأن تستجيب اللفظة المنحوتة لقواعد العربية النحوية والصرفية.

ولما كانت مسألة القياس، وحد القلة والكثرة أساسية في الاعتراض على

---

(47) تجديد العربية ص 6 ـ 10، لإسماعيل مظهر.

(48) السابق 17.

دعوته، فإنه يبذل محاولة مضنية، ليتثبت رأي ابن فارس في أن النحت كثير في العربية وهو الرأي الذي أنكره عليه الكثيرون ولا يقف في سبيل ذلك عند الألفاظ التي ذكرها ابن فارس بل يصنع ما يشبه القاعدة في رد الكلمات ذات الأصول الرباعية والخماسية إلى أصلين ثلاثيين نحتت منهما، ومن أمثلة ذلك أنه يرد الكلمة (صلخد) إلى أصلين هما (صلد) و (صخد) وفي الأصلين ـ كما في الكلمة الرباعية معنى الشدة والقوة، وهو في هذا يخالف القائلين بالاشتقاق الذين يرون أنها من (صخد) واللام زائدة[49] وقد توسع الدكتور عبد الصبور شاهين في درس هذه الظاهرة، واستخدم لها مصطلح الاختصار. يقول: عرفت اللغات [الأجنبية] الأوربية نهجاً من الاختصار، يقوم على اختيار الحرف الأول من جميع الكلمات التي يشتمل عليها التركيب المراد اختصاره، ثم توضع هذه الحروف بتركيبها منفصلاً بعضها عن بعض، تنطق غالباً متصلة، وأحياناً منفصلة على شكل كلمة ذات مدلول اصطلاحي وقد شاع هذا اللون من الاختصار في اللغة العلمية حتى أصبح وسيلة الرياضيات، والفيزياء والكيمياء في التعبير عن مفاهيمها الثوابت، ويكفي في بيان أهميته أن نرجع إلى جدول الرموز العلمية للعناصر الكيميائية مثلاً»[50]

أما النحت فهو ظاهرة الدافع إليها هو اتخاذ هذه المختصرات، قصد السهولة واجتناب التكرار والإطالة، إذ إن المصطلح (وقد يكون مركباً في أصله من كلمات عديدة) قد يتردد ذكره مرات عديدة في كل صفحة من النص العلمي. بل وفي كل سطر، ففضلوا لذلك اختصاره اقتصاداً في المكان وفي الوقت. وهذا هو في الواقع ما دفع علماء العرب إلى نحت كلمات البسملة، والحيعلة. . .

ومهما يكن من أمر فإن ظاهرة النحت ظاهرة صحيحة وهي مزية من مزايا اللغة العربية، ولا ينبغي لنا أن نضيع على لغتنا الخالدة مزية وجدت فيها بالنحت وبخاصة في الألفاظ الطويلة وفي المصطلحات العلمية التي تحتاج إلى

---

(49) السابق ص 11، 25.

(50) ينظر العربية لغة العلوم والتقنية. عبد الصبور شاهين ص 294 ـ 296.

النحت احتياجاً ضرورياً. وحتى إذا سلمنا بأن هناك من يرى أنه ظاهرة شاذة لا يقاس عليه، فهو لا مناص من أن نقول: بأننا لا يمكن أن نترك ما استعمله العرب، وأمّا الرأي القائل بأن النحت لا يدرك إلا عند طائفة قليلة، وأنه يزيد غموضاً بزوالهم ـ فالشأن فيه شأن الألفاظ المنحوتة المسموعة عن العرب، فإننا لا نفهم معناها إلا بتوقيف، وشأن سائر المصطلحات العلمية المختلفة، بل شأن كثير من الكلمات اللغوية، التي لا تدرك إلا بتوقيف، وتلقين ورجوع إلى مظانّها. ولا يغيب عنّا أن الألفاظ المنحوتة التي نطالب بقياسيتها إنما تدول، وتروج بين طوائف معينة، تشتد حاجتهم إليها، فالأمر فيها كالأمر في باقي المصطلحات المختلفة، سواء أكانت طبية أم هندسية، أم نحوية، أم بلاغية أم كيميائية أم غيرها. . . لا يعلمها إلا أهلها، ولهم وضعت، وعليهم قصرت. أما غيرهم فلا يعنيهم من أمرها شيء. وعلى هذا قامت شؤون الحياة العلمية كلها. وإذا انقرضت طائفة من الطوائف المتخصصة المدركة لتلك المصطلحات فإن أخرى ستحل محلها، ولن يخلو الميدان من أهله، إلا إذا انقرض معهم العلم أو الفن الذي كانوا به يشتغلون. وعندئذٍ سيكون اللفظ المنقرض معروفاً في تاريخ العلوم، موضحاً في المعاجم التي تسجل الكلمات، ومعانيها على وجه الدقة لمن أراد أن يستبين. ويكون مثلها ـ والحال ما ذكر ـ مثل الأسماء التي انقرضت مسمياتها، وذهبت الأيام بمدلولاتها، ولكنها لم تذهب بتلك الأسماء ولم تمحُها من بطون الكتب والمراجع المنتشرة في أرجاء الكرة الأرضية، ولا سيما الكتب اللغوية والمراجع العلمية الخاصة التي تسجل المصطلحات وتاريخها وتطورها، وما يتصل بها، فهي ـ إذن ـ باقية ـ بإذن الله تعالى ـ في انتظار من يشمر عن ساعد الجد، ويبحث عنها، ويزيل الغبار الذي ران عليها حقبة من الزمن، وذلك للاستفادة بها من قبل الأجيال القادمة التي هي في أمس الحاجة إليها أكثر من أي وقت مضى، لأنها تراث للماضي، أو لمعرفة مسماها، حتى لا تنسى.

ومما لا شك فيه أن الذي نصل إليه وهو حقيقة القول: بأن النحت سائغ ومباح يمثل ظاهرة لغوية استعملت ماضياً وحاضراً، وستستعمل مستقبلاً ـ دون شك ـ مهما اختلف الباحثون في موضوع النحت، وأن الوقوف في طريقه يُعَدُّ

عرقلة لتطور هذه اللغة التي تنمو كالكائن الحي، وتشق طريقها بخطاً ثابتة، وهو أمر يتصف بالتشديد الذي لا يجد له سنداً قويّاً يدعمه سواء أكان عقلياً أم نقلياً أم واقعياً. . . أما طرائق النحت فموكولة إلى الباحثين أنفسهم، يتخيّرون منها ما يلائمهم ويوافق بحوثهم، ولذلك علينا أن ندفع بجهودهم المخلصة إلى الأمام، وبهذا نفتح باباً من التشجيع والتوسعة الحميدة، لنطل دائماً من خلال آفاق المستقبل العلمي والتطور الذي يواكب العصر، وهو عمل يعينهم في مهامهم، ويأخذ بأيديهم إلى حيث ينتجون ويفيدون، تاركين الجمود، والاستكانة، وهو أمر يحيد بالبذل والعطاء عن السبيل، فالأمة العربية أمة لم تجمد عبقرياتها في الميدان اللغوي الذي يمثل أكبر تراث لغوي هائل عرفته هذه الأمة الخالدة. فلغتنا تراث موروث عن الآباء والأجداد وهي صورة ناطقة تعبر عنهم وتواكب حياتهم، ومن ثم فهي قادرة على أن تواكب حياتنا العصرية، لأنها تفرض نفسها، ولكن يجب علينا ـ نحن أبناء ـ هذه الأمة أن نحسن التصرف في تراثنا اللغوي خاصة إذ يعتمد عليه تقويم اللسان وأن نحافظ على أصالة هذا التراث وثبات قواعده، مهما بلغ قول القائل: هم رجال ونحن رجال، ولكن يختلف الرجال.

فقد كان علم العرب غزيراً في رحبة اللغة ومجالاتها، وإن لسانهم أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، فالنحت رافد من روافدها وجدول من جداول حدائقها، ولا نعلم أنه يحيط بجميع علومها إنسان غير نبي ولا عجب في ذلك أنها لغة كلام الله تعالى المعجز، لكل مخلوق.

والله ولي التوفيق

مراجع البحث

1 ـ الاشتقاق والتعريف. عبد القادر المغربي. مطبعة الهلال 1908م.

2 ـ إصلاح المنطق. لابن السكيت دار المعارف بمصر 1970م

3 ـ أصول اللغة [مجموعة قرارات المجمع اللغوي] القاهرة 1969م

4 ـ تجديد العربية: اسماعيل مظهر.

5 ـ تهذيب اللغة للأزهري الهيئة المصرية للكتاب.

6 - حاشية الخضري - على شرح ابن عقيل.
7 - رأي في بعض الأصول النحوية. عباس حسن. مطبعة العالم العربي بالقاهرة 1951م.
8 - شذرات الذهب. عبد الحي العماد الحنبلي - المكتب التجاري بيروت (طبعة مصورة).
9 - شرح الرضي على الشافية. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد وآخرين.
10 - عبث الوليد. أبو العلاء المعري. تعليق محمد عبد الله المدني. مطبعة الترقي دمشق 1936.
11 - العربية لغة العلوم والتقنية. عبد الصبور شاهين.
12 - فصول في فقه اللغة - رمضان عبد التواب/ مكتبة الخانجي مصر. ط 2 1983م.
13 - الفلسفة اللغوية جرجي زيدان، مراجعة وتعليق د. مراد كامل دار الهلال 69م
14 - في اللغة والأدب. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1985م.
15 - الكتاب لسيبويه تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الخانجي تحقيق عبد السلام هارون ط3 عام 1988م
16 - الكشاف للزمخشري دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط أولى عام 1977م.
17 - كنز الرغائب. أحمد فارس الشدياق. مطبعة الجوائب.
18 - المزهر. السيوطي تحقيق جاد المولى.
19 - معاني القرآن للفراء.
20 - مغني اللبيب لابن هشام.
21 - مقاييس اللغة لابن فارس تحقيق عبد السلام هارون.
22 - المقتضب للمبرد. تحقيق عبد الخالق عضيمة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1399 هـ.
23 - همع الهوامع للسيوطي، وقاموس المحيط 1952م وتاج العروس.
24 - وأساس البلاغة، للزمخشري وفي أصول النحو لسعيد الأفغاني 1963م ومجمع اللغة لابن فارس 1984م، ومعجم مقاييس اللغة، ولسان العرب بيروت.
25 - مجلة الأزهر - مجلد 15 - ج 8 سنة 1363 هـ.
26 - مجلة المجمع اللغوي مجلد 57 عام 1982م.
27 - الشرق الأوسط بتاريخ 20/ 4/ 1987م (جريدة).



الدكتور عبد الكريم عوفي
جامعة باتنة - الجزائر

توطئة :

لقد شرف الله سبحانه وتعالى اللغة العربية وأهلها عندما أنزل بها كتابه الكريم، ليكون هادياً لهم في أمور دينهم ودنياهم. وما أن أخذت الدعوة الإسلامية في الانتشار في أصقاع العالم حتى أخذت اللغة العربية تخرج من محيط شبه الجزيرة العربية، فأقبلت عليها أقوام ليس لهم عهد بها. بهدف تعلم القرآن الكريم ومبادىء الإسلام.

وكان من نتائج اختلاط العرب بالأعاجم وتأثر اللغات بعضها ببعض ظهور انحرافات في اللغة العربية في مستوياتها المختلفة. وتفشي اللحن في ألسنة الناس، وهو أمر طبيعي فرضته الظروف الجديدة التي أحاطت باللغة العربية في موطنها الأصلي أو في مواطنها الجديدة.

ولما خيف على النص القرآني أن يمتد إليه خطر هذا اللحن انتبهت

جماعة من اللغويين إلى هذا الوضع الجديد الذي عرفته العربية الفصحى فراحت ترصد ما طرأ على اللغة العربية من انحرافات لصون اللسان من الزلل وألفت كتباً في الظاهرة الجديدة عرفت تارة باسم كتب اللحن، وتارة أخرى باسم كتب التصحيف، هدفها تضويب اللغة مما لحق بها من شوائب وخروج عن القاعدة الصحيحة.

وكان من أوائل المتصدين لهذه الظاهرة اللغوية الجديدة أبو العباس ثعلب (ت 291 هـ) رأس المدرسة الكوفية في عصره الذي ألف كتابه الشهير باسم «الفصيح» فذاع بين الناس مع صغر حجمه، وأثار حركة لغوية واسعة ـ كما سنرى ـ تجسدت بإقبال العلماء والمتعلمين عليه: العلماء يشرحونه وينتقدونه وينتصرون له، والمتعلمون يحفظونه لأنه أوجز كتاب تعليمي في ميدانه.

ولم تقتصر شهرة الفصيح على المشرق العربي فقط، بل امتدت إلى بلاد المغرب والأندلس، حيث لقي فيها ما لقيه في موطنه الأصلي فأقبل عليه علماء المنطقة يشرحونه ويبينون غوامضه ونواقصه لاستكمال فائدته التعليمية كما هي الحال في المشرق العربي.

وقد ساعد على ذلك وجود حركة علمية نشيطة في المشرق والمغرب تنامت وازدهرت بتقدم السنين وما صاحب ذلك من حركة في الرحلات العلمية التي كان يقوم بها العلماء، وطلاب العلم بين المشرق والمغرب.

وكذا تشجيع الأمراء والولاة نشر العلم. وإنشاء المراكز العلمية واستقدام العلماء من مختلف الأنحاء.

إن الباحث المدقق عندما يقف على التراث العلمي الذي خلفه أجدادنا في المشرق والغرب الإسلامي فإنه يجد حقائق مذهلة إذ أن وقفة على ما تحتفظ به الخزانة الحسنية والخزانة العامة بالرباط، وخزانة الأوسكوريال بمدريد ومعهد المخطوطات العربية ودار الكتب المصرية، وغير ذلك من الدور العلمية والخزانات في العالم الإسلامي والغربي من كنوز المعرفة

الإنسانية، تعطينا صورة حية عما بلغه هؤلاء العلماء من درجة في الرقي الفكري والعلمي.

ومن هذا المنطلق أردت الوقوف عند كتاب من كتب التصويب اللغوي وما أثاره من حركة لغوية واسعة، ليقف القارىء على طبيعة التفكير اللغوي عند علمائنا القدامى وذلك من خلال الشروح الكثيرة والمتنوعة التي ألفت حول واحد من كتب التصويب اللغوي عسى الله أن يقيض رجالاً مخلصين للعلم يعملون على الكشف على الشروح التي سنذكرها ويساعدون على تحقيقها ونشرها لتستفيد منها الأجيال اللاحقة ويتعرفوا على الحركة اللغوية التي قام بها أجدادنا.

وقبل أن أذكر هذه الشروح يحسن بنا التوقف عند الكتاب الأصلي «الفصيح» لنتعرف على صاحبه وموضوعه ومنهجه وموقف العلماء منه وشهرته بين الناس.

أولاً: ثعلب والفصيح:

1 ـ ثعلب (200 ـ 291 هـ): هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن يسار الشيباني المعروف بـ «ثعلب»[1]، رأس المدرسة الكوفية في أيامه وأحد أئمة النحو واللغة.

أخذ العلم عن علماء كثيرين[2] كأبي عبد الله محمد بن زياد الأعرابي (ت 231 هـ)، وأبي الحسن علي المغيرة ابن الأثرم (ت 232 هـ) وأبي عبد الله الطوال (ت 243 هـ) وأبي عبد الله الزبير بن بكار (ت 256 هـ) وأبي محمد سلمة بن عاصم (ت 270 هـ).

أما تلاميذه فكثيرون أيضاً، أشهرهم: أبو إسحاق الزجاج (ت 311 هـ)

---

(1) تنظر ترجمته في: مروج الذهب 4/ 284، وطبقات الزبيدي 141، والفهرست 80، وتاريخ العلماء النحويين 181، وفيات الأعيان 1/ 103، والبلغة 34، وطبقات ابن الجزري 1/ 181، وبغية الوعاة 1/ 396. ومقدمة محقق المجالس، مقدمة محقق قواعد الشعر.

(2) عن شيوخه وتلاميذه تنظر: مقدمة الدكتور صبيح لكتاب «الفصيح» 9 ـ 16.

وإبراهيم بن محمد بن عرفة المعروف بنفطويه (ت 323 هـ) وأبو موسى سليمان ابن محمد، المعروف بالحامض (ت 305 هـ)، وأبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري (ت 328 هـ)، وأبو محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه (ت 347 هـ).

وقد ترك لنا مكتبة غنية ومتنوعة، إذ ألف في علوم العربية كالنحو واللغة، والقراءات القرآنية، والشعر[3] ووصلنا من تراثه: المجالس، وقواعد الشعر، والفصيح، وشرح ديوان الأعشى الكبير وديوان زهير بن أبي سلمى، وديوان ابن الدمينة، وديوان عدي بن زيد الرقاع العاملي. وهذه الكتب كلها مطبوعة.

2 ـ كتاب الفصيح[4]:

يعد كتاب «الفصيح» أحد كتب التصويب اللغوي التي ظهرت في وقت مبكر. وهو أشهر كتب ثعلب، لكثرة تداوله بين العلماء والمتعلمين، في مختلف الأعصر.

يحتوي الكتاب على مقدمة وثلاثين باباً وخاتمة، تحدث في المقدمة عن موضوع الكتاب وأسس اختياره الكلام الفصيح فقال: «هذا كتاب اختيار فصيح الكلام مما يجري في كلام الناس وكتبهم فمنه ما فيه لغة واحدة والناس على خلافها فأخبرنا بصواب ذلك، ومنه ما فيه لغتان وثلاث وأكثر من ذلك فاخترت أفصحهن ومنه ما فيه لغتان كثرتا واستعملتا فلم تكن إحداهما أكثر من الأخرى فأخبرنا بها[5].

أما خاتمة الكتاب فهي قصيرة وتكملة لما ذكره في المقدمة إذ بيّن فيها منهجه في تناول المادة اللغوية فقال: «هذا كتاب ألفناه واختصرناه على نحو ما ألف الناس ونسبوه إلى ما تلحن فيه العامة، ولم نكثره بالتوسعة واللغات

---

(3) الفهرست 81.

(4) سأحيل على طبعة الجزائر من الكتاب بتحقيق الدكتور صبيح التميمي.

(5) الفصيح 45.

وغريب الكلام»[6].

ومن مقدمة الكتاب وخاتمته يتجلى الغرض الذي هدف إليه ثعلب، والطريقة التي رآها مناسبة لتحقيقه فالغرض من الكتاب هو تصويب الخطأ الذي تفشى في ألسنة الناس من العامة والخاصة ويتحقق ذلك باختيار الفصيح من كلام العرب.

وقد نص ثعلب في كلامه أن الكلام فيه لغات لكنها متفاوتة من حيث الفصاحة. وأنه ألف الكتاب على نهج الذين ألفوا في لحن العامة من متقدميه أو معاصريه كما أنه تجنب الإكثار من اللغات والغريب أن ذلك لا يحقق له الفائدة التعليمية التي يرمي إليها.

أما المادة اللغوية التي اختارها وشكلت محتوى الكتاب فهي متنوعة من حيث الأبنية والاشتقاق، وقد وزعها على ثلاثين باباً، يمكن تقسيمها إلى المجموعات المتجانسة الآتية:

أولاً: أبواب أبنية الأفعال، وهي:

1 ـ باب فعَلت بفتح العين.

2 ـ باب فعِلت بكسر العين.

3 ـ باب فعلت بغير ألف؟

4 ـ باب فُعل بضم الفاء.

5 ـ باب فعلت وفعلت باختلاف المعنى؟

6 ـ باب فعلت وأفعلت باختلاف المعنى.

7 ـ باب أفعل.

8 ـ باب ما يقال بحرف الخفض.

9 ـ باب ما يهمز من الفعل.

(6) الفصيح 182.

ثانيا: 10 ـ باب من المصادر[7].

ثالثاً: أبواب أبنية الأسماء:

11 ـ باب ما جاء وصفاً من المصادر.

12 ـ باب المفتوح أوله من الأسماء.

13 ـ باب المكسور أوله من الأسماء.

14 ـ باب المكسور أوله والمفتوح باختلاف المعنى.

15 ـ باب المضموم أوله.

16 ـ باب المضموم أوله والمفتوح باختلاف المعنى.

17 ـ باب المكسور أوله والمضمون باختلاف المعنى.

18 ـ باب ما يخفف وما يثقل باختلاف المعنى.

19 ـ باب المشدد.

20 ـ باب المخفف.

21 ـ باب المهموز.

22 ـ باب ما يقال للأنثى بغير هاء.

23 ـ باب ما أدخلت فيه الهاء من وصف المذكر.

24 ـ باب مايقال للمذكر والمؤنث بالهاء.

25 ـ باب ما الهاء فيه أصلية.

26 ـ باب آخر منه.

رابعاً: أبواب أخرى:

وهي تضم أبنية من القسم الأول والثاني والثالث، باستثناء الباب الأخير وهو؛(باب من الفرق) لأنه يندرج تحت أبواب الأسماء. وهذه الأبواب هي:

27 ـ باب ما جرى مثلاً أو كالمثل.

28 ـ باب ما يقال بلغتين.

29 ـ باب حروف منفردة.

30 ـ باب من الفرق.

---

(7) فصلت باب المصادر عن أبنية الأسماء لأن بعض القدماء صنفوا المصادر مع الأفعال.

هذه هي الأبواب التي وزع عليها ثعلب مادة «الفصيح» وقد عرض في القسم الأول أبنية الأفعال الثلاثية والرباعية وما يعتورها من تغير في بنيتها حركة كانت أم حرفاً في أثناء الاستعمال.

ومن منهج ثعلب أنه لا يذكر ما تخطىء فيه العامة، كما هو الحال عند العلماء الذين ألفوا في التصويب اللغوي، ويندر أن يذكر أقوال العامة وأحياناً يعقب على العبارة التي ذكرها بقوله (ولا تقل كذا).

وعلى هذا النهج سار في القسم الخاص بأبنية الأسماء فذكر التي أتى أولها مفتوحاً أو مضموماً أو مكسوراً والتي تشترك فيها حركتان أو ثلاثة في حرف واحد، مع مراعاة ما ينشأ عن تغير الحركة من حروف دلالية بين الألفاظ.

وفي القسم الرابع عرض طائفة من الأساليب والعبارات التي جرت على ألسنة الناس مثلاً أو ما جرى مجراها، وألفاظاً أخرى جاءت بلغتين متساويتين أو اعترتها حالات صوتية كالإبدال والقلب. وتناول في الباب التاسع والعشرين مجموعة من الألفاظ والأساليب تشترك بين الأفعال والأسماء، ويبدو أن أبا العباس ثعلب لم يرد إدخال الأبواب (27، 28، 29) ضمن قسم معين، لعدم انتظامها تحت باب واحد.

أما الباب الأخير (باب الفرق) فقد أدرج فيه مجموعة من الأسماء التي تستعمل في الإنسان وما يقابلها في الحيوان، وما يستعمل منها على سبيل الاستعارة، وهو من الموضوعات التي لقيت عناية كبيرة من قبل اللغويين فألفوا فيها كتباً مستقلة تحت اسم (الفرق). وأشهر ما وصلنا منها الفرق لنفطويه والأصمعي، وثابت وابن فارس[8].

وقد اتسم منهج ثعلب في باب (الفرق) بذكر ألفاظ الشفة والأنف والظفر والثدي، والغلمة والموت، وغلاف البيضة والقضيب والغائط.

ومما هو جدير بالتنبيه إليه في هذا المقام هو أن ابن فارس قد جعل من

(8) الكتب التي ذُكر أصحابها في المتن محققة ومطبوعة.

ألفاظ ثعلب الخاصة بالفرق أساساً لكتابه (الفرق)[9].

أما ترتيب المادة اللغوية داخل أبواب «الفصيح» فإن أبا عباس ثعلب لم يرع فيها أي ترتيب معين، كما هو الحال عند أصحاب كتب اللحون والتصويب اللغوي والمعجميين الذين رتبوا مصنفاتهم بحسب الموضوعات أو المواد اللغوية المقصودة بالدراسة فثعلب عرض مادة كتابه عرضاً اعتباطياً وحسب ما تستدعيه الذاكرة. ولذلك يجد القارىء في «الفصيح» بعض التداخل بين مواده وإن كان ذلك لم يؤثر على المنهج العام الذي سار عليه.

وشواهد ثعلب في «الفصيح» قليلة بالقياس إلى بعض الكتب المماثلة كـ «إصلاح المنطق» لابن السكيت، و «أدب الكاتب» لابن قتيبة، فالشاهد القرآني عنده لم يتعد أربع آيات قرآنية والشاهد من الحديث النبوي الشريف لم يتجاوز خمسة أحاديث، أما الشعر فقد بلغت شواهده منه نيفاً وأربعين بيتاً. كما أن أبا العباس ثعلب قد جرد كتابه من ذكر أسماء شيوخه والرواة الذين أخذ عنهم ولم يذكرهم إلا نادراً.

وفي اعتقادنا أن هذه القلة من الشواهد وعدم ذكر أسماء العلماء والرواة مسألة لا تقلل من قيمة الكتاب وصاحبه لأنه كتاب تعليمي ومنهجه يقتضي عدم التوسعة فيه كما ذكر في خاتمته.

هذه لمحة وجيزة عن «كتاب الفصيح» وهو في الحقيقة ميدان لبحوث عدة وقبل أن أنهي الحديث عن مادته ومنهجه أشير إلى أن للكتاب نسخاً خطية كثيرة مودعة في مكتبات وخزانات العالم الإسلامي والغربي[10]. وإن أول طبعة ظهرت للفصيح هي طبعة المستشرق الألماني (يارث) وقد نشرت في ليبزك سنة 1876 م مع شرح وملاحظات باللغة الألمانية وهي من الطبعات النادرة[11].

---

(9) الفرق لابن فارس 51.

(10) في الجزائر نسخة خطية من «الفصيح» تحتفظ بها زاوية الشيخ الحسين ببلدية سيدي خليفة بولاية مليلة كتبت سنة 583 هـ بخط مشرقي جميل.

(11) لم أستطع الوقوف على هذه الطبعة ينظر: ثعلب ومنهجه في النحو واللغة 91 ومقدمة محقق شرح الفصيح لابن ناقيا 53.

كما أنجز الدكتور عاطف مذكور رسالة علمية حول الفصيح «دراسة وتحقيق»، نال بها درجة الماجستير من كلية الآداب في جامعة القاهرة عام 1983 وطبعها في دار المعارف عام 1984 م، لكن هذه الطبعة مشوبة ببعض الأخطاء المطبعية.

أما آخر طبعة للفصيح فهي طبعة الجزائر بتحقيق الدكتور صبيح التميمي، نشرتها دار الشهاب بباتنه في الجزائر عام 1988 م[12].

3 ـ إنكار العلماء نسبة الفصيح إلى ثعلب:

انقسم العلماء والرواة إزاء «الفصيح» إلى طائفتين: طائفة تزعم أن «الفصيح» ليس من تأليف ثعلب وإنما هو من تأليف الفراء أو ابن الأعرابي أو ابن السكيت، أو الحسن بن داود الرقي.

وطائفة ثانية لم تسلب ثعلب حقه في تأليف «الفصيح» وإنما حاولت تخطئته والتقليل من شأنه وهذه الطائفة سنذكر بعض مؤلفاتها ضمن شروح الفصيح في القسم الثاني من هذه الدراسة.

أما تحقيق القول في آراء الطائفة الأولى فإني أوجزها في الفقرات الآتية تجنباً للتطويل على أن أردفها بالانتقادات التي تفندها، فالكتاب ليس لثعلب وإنما هو:

1 ـ كتاب «البهي» أو «البهاء» للفراء (ت 207 هـ)، هذا ما قاله ابن خلكان[13] وتبعه الدكتور أحمد مكي الأنصاري[14]، وهذا الرأي مردود لأمور منها:

أ ـ وجود كتاب «البهي»، ومنه نسخة خطية في إحدى خزائن اسطنبول وقف عليها المحقق الهندي عبد العزيز الميمني عام 1936 م[15].

---

(12) لم أشر إلى طبعة عبد المنعم خفاجي لأن ما نشره هو التلويح «للهروي وليس الفصيح».

(13) وفيات الأعيان 6/ 181.

(14) ابن درستويه 140، 141.

(15) ابن درستويه 142.

ب ـ كتاب «البهي» أحد مصادر اللبلي في «تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح»[16].

ج ـ ذكر ابن خير أن شيوخه رووا عن ثعلب كتاب «البهي» وهو «ما تلحن فيه العامة»[17].

د ـ رواية ابن خلكان مدفوعة أيضاً، لأن أبا العباس ثعلب كان راوية الفراء[18] ومكانته العلمية لا تسمح له بالتطاول على أعمال أستاذه، كما أن المتن اللغوي مشترك بين الناس، فإذا ورد تشابه بين نصي «الفصيح»، و«البهي» فإن ذلك لا يعني سطو ثعلب على الفراء ولا سيما عندما نعلم أن ابن النديم يذكر لنا أن ثعلباً حفظ كتب الفراء كلها[19].

هـ ـ ونتساءل بدورنا مع الدكتور عاطف مذكور لماذا لم يحتضن الناس كتاب «البهي» للفراء كما احتضنوا كتاب «الفصيح»، والفراء كان علماً له قدم راسخة في العلم وثعلب تلميذه[20]؟.

ومن جهة أخرى يذكر عبد الله الجبوري أنه عقد موازنة بين بعض أعمال الفراء وكتاب «الفصيح» فتبين له أن أساليب القول تختلف في «الفصيح» عما في كتب الفراء[21].

2 ـ روى ابن ناقيا في «شرح الفصيح» أن كتاب «الفصيح» نسبه قوم إلى ابن الأعرابي (ت 231 هـ) وذكر أن بعضهم رآه بخط الخراز يرويه[22] عنه.

وهذه الرواية دفعها عبد الله الجبوري بعد الموازنة بين مادة «الفصيح» ومنهجه وما ورد في كتابي «البئر والنوادر» لابن الأعرابي، إذ ثبت لديه أنه لا

---

(16) ينظر على سبيل المثال الصفحات: 6/1، 10، 131، 141.

(17) فهرسة ابن خير 311، 312.

(18) طبقات الزبيدي 134.

(19) الفهرست 81.

(20) مقدمته للفصيح 46.

(21) ابن درستويه 143.

(22) شرح الفصيح 1 والخراز هو أحمد الحارث بن المبارك (ت 258 هـ).

مجال للمقارنة بين منهج الرجلين، لذا فإن عزو «الفصيح» لابن الأعرابي مردود أيضاً[23].

3 ـ أورد ابن ناقيا في شرحه أيضاً رواية أخرى مفادها أن ثعلباً استعار كتاب «إصلاح المنطق» لابن السكيت فنظر فيه ولما أظهر «الفصيح» قال يعقوب: جدع كتابي جدع الله أنفه[24].

وهذا الرأي مردود أيضاً، لأمور أبرزها:

أ ـ ما رواه المرزباني عن أبي عمر الزاهد (ت 345 هـ)، تلميذ ثعلب من أن ثعلباً قال: «دخلت على يعقوب ابن السكيت وهو يعمل «إصلاح المنطق» فقال: يا أبا العباس رغبت عن كتابي فقلت له: كتابك كبير وأنا عملت «الفصيح» للصبيان[25].

وحسب هذه الرواية فإن «الفصيح» ظهر قبل «إصلاح المنطق»، ثم إن ابن السكيت لم يشع في الناس أن أبا العباس ثعلب قد انتحل كتابه ولزم الصمت.

ب ـ إذا سلمنا بتأخر ظهور «الفصيح» عن «إصلاح المنطق» فإن شيوع المتن اللغوي بين العلماء وحصول التأثير والتأثر بين المتقدم والمتأخر ليس مدعاة للقول إن «الفصيح» هو «إصلاح المنطق».

ج ـ إن الناظر في الكتابين يجد اختلافاً واضحاً بينهما من حيث مادتهما وأبوابهما ومنهجهما وشواهدهما وكيفية تناول ظاهرة اللحن التي تفشت في ألسنة الناس، وكذلك المقياس الصوابي الذي أخذ به المؤلفان ومع ذلك لا نستبعد حصول التأثير والتأثر بين الكتابين.

4 ـ أورد ياقوت الحموي رواية تقول: إن «الفصيح» من تأليف الحسن بن داود الرقي (ت؟) واسم الكتاب في الأصل «الحلي»[26]، وهذه الرواية

---

(23) ابن درستويه 145.

(24) شرح الفصيح 1، 2، وينظر: المزهر 1/207، وكشف الظنون 2/284.

(25) معجم الأدباء 2/284.

(26) معجم الأدباء 8/108، 109.

ذكرها أيضاً حاجي خليفة[27].

وهذه الرواية مردودة أيضاً، لأن الحسن بن داود لم يذكر له شأن بين العلماء بشأن كتابه «الحلي» قياساً بكتاب «الفصيح» لثعلب[28].

تلك هي خلاصة آراء العلماء والروايات التي وردت بشأن نفي نسبه «الفصيح» لثعلب، وردود العلماء المحدثين[29] عليها، وليس لنا جديد نضيفه إلى ما قاله الذين تناولوا المسألة بالتحليل والنقد إلا التأكيد على أن المكانة العلمية التي اشتهر بها ثعلب لا يمكن أن تسمح له بالسّطو على أعمال زملائه وانتحال مجموعة من الكتب وإخراجها في كتيب كـ «الفصيح» كما أن الشهرة التي نالها الكتاب عبر العصور المختلفة، والحركة اللغوية التي أعقبته كما سنرى ـ كلها حجج تؤكد صحة نسبته إلى ثعلب.

4 ـ شهرة الفصيح والعناية به:

ذكرنا أن كتاب «الفصيح» كتاب تعليمي متميز بمادته ومنهجه ومن أوائل كتب التصويب اللغوي التي تصدت لمحاربة اللحن والفساد اللغوي. وقد أشرنا أيضاً إلى أنه أثار حركة لغوية واسعة لم يثرها كتاب قبل ظهوره سوى كتاب سيبويه امتدت حتى منتصف القرن الماضي. وشهر الكتاب في الناس فذاع خبره وتهافت عليه العلماء والمتعلمون، ولعل هذه الشهرة مستمدة من شخصية صاحبه الذي انتهى إليه علم الكوفيين.

وهذه آراء[30] بعض العلماء تعكس حقيقة ذيوع الكتاب وشهرته بين الناس عامتهم وخاصتهم:

---

(27) كشف الظنون 2/ 1273.

(28) ينظر: ابن درستويه 141، 142، ومقدمة د. مذكور للفصيح 56، 57.

(29) في مسألة تحقيق نسبة الفصيح إلى ثعلب عند علمائنا المحدثين ينظر: ثعلب ومنهجه في النحو واللغة 191، وابن درستويه 139 ومقدمة محقق شرح الفصيح لابن ناقيا 49 ومقدمة د. مذكور للفصيح 42. (وللأمانة العلمية فقد أفدت من هذه الدراسات، لكنني لم أكتف بما جاء فيها بل عدت إلى المظان التي تناولت المسألة وأعدت قراءتها من جديد حتى أطمئن إلى سلامة ما قيل فيها).

(30) عرضت آراء العلماء حسب التسلسل الزمني لتاريخ وفياتهم.

1 ـ الكتاب حفظه أبو إسحاق الزجاج (ت 311 هـ) وآخذ فيه أبا العباس ثعلب في عشر مسائل، وخطّأه[31] فيها. وقد أورد ابن هشام اللخمي (ت 577 هـ) في شرحه على الفصيح جملة من هذه القضايا.

2 ـ انتفاع الأخفش الصغير (315 هـ) به وجعله مرجعه الأساسي، فقد قال: «أقمت أربعين سنة أغلّط العلماء، من كتاب الفصيح»[32].

3 ـ قول الهروي (ت 433 هـ) في مقدمة كتابه «التلويح»: «فإنه لما كان جمهور الناس الذين يؤدبون أولادهم ومن يعنون بأمرهم يحفظونهم «كتاب الفصيح» قبل غيره من كتب اللغة، لما فيه من الألفاظ السهلة المستعملة، ولأن العامة تخطيء في كثير منها»[33].

4 ـ قول ابن هشام اللخمي في «شرح الفصيح»: «وإن صغر جرمه وقل حجمه ففائدته كبيرة عظيمة ومنفعته عند أهل العلم خطيرة جسيمة»[34].

5 ـ تكسب أبي محمد يحيى بن محمد الأزري (ت 415 هـ) من الكتاب إذ روي أنه كان يخرج وقت العصر إلى سوق الكتب ببغداد فلا يقوم من مجلسه حتى يكتب نسختين من «الفصيح» فيبيع النسخة بنصف دينار ويشتري نبيذاً ولحماً وفاكهة[35].

6 ـ تسمية أبي الحسن علي بن محمد (ت 516 هـ) بالفصيحي نسبة إلى «الفصيح»، لأنه كان يكثر من حفظه وتدارسه، ويكثر من قراءته على تلاميذه[36].

7 ـ إهداء أحمد بن كليب النحوي الأندلسي (ت 426 هـ) «الفصيح» إلى

(31) نشرها الدكتور صبيح التميمي بعنوان «الرد على الزجاج في مسائل أخذها على ثعلب».

(32) شرح الفصيح لابن هشام اللخمي 3، وموطئة الفصيح الورقة 16 نقلاً عن مقدمة محقق شرح الفصيح لابن ناقيا 52.

(33) التلويح 2.

(34) شرح الفصيح 3.

(35) معجم الأدباء 20/ 34، 53.

(36) معجم الأدباء 15/67، 68، والعربية ليوهان فك 219.

صاحبه اللغوي أسلم بن محمد بن سعيد الأندلسي بعدما كتب عليه:

هذا كتاب الفصيح بكل لفظ مليح
وهبته لك طوعاً كما وهبتك روحي[37]

8 ـ وقال عنه المستشرق (يوهان فك): «يحتوي في ترتيب واضح وأسلوب مختصر على طائفة كبيرة من قوالب اللغة الفصحى، التي كانت تهدد إذ ذاك قوالب أقل فصاحة»[38].

هذه بعض مواقف وآراء العلماء من «الفصيح» وصاحبه إذا أضفناها إلى المؤلفات التي أقيمت حوله وما تضمنته من الآراء أدركنا قيمة «الفصيح» ومكانته بين كتب التصويب اللغوي على مر الأعصر.

ثانياً: شروح الفصيح:

شرح الكتب في التراث العربي ظاهرة معروفة منذ القديم ومتميزة في التأليف العربي، إذ كلما ظهر كتاب جديد وأدرك العلماء فائدته أسرعوا إلى شرحه وتفسير غوامضه، والإبانة عن منهجه، حتى تعم فائدته الجميع لتشمل المتعلم والعالم المتخصص.

ومن الكتب التي نالت إعجاب العلماء كتاب «الفصيح» لأبي العباس ثعلب الذي تبارى جمع من العلماء على شرحه ونقده وترتيبه ونظمه والاستدراك عليه.

ولأهمية هذه الحركة اللغوية التي أعقبت ظهور «الفصيح»، قمت بمحاولة رصد معالمها عندما شرعت في تحقيق ودراسة «شرح الفصيح» لابن هشام اللخمي، وهو العمل الذي تقدمت به لجامعة الجزائر لنيل درجة دكتوراه الدولة في فبراير 1993 م[39] وقد كانت أسس هذه الحركة التي أثارها «الفصيح» متنوعة وغنية من حيث مادتها ورجالاتها ولذلك رأيت أن جمع عناصر هذه

---

(37) معجم الأدباء 4/116 وشرح الفصيح لابن هشام اللخمي 6.

(38) العربية 149.

(39) منح صاحب البحث درجة دكتوراه دولة في اللغة العربية بتقدير [مشرف جداً مع تهنئة لجنة المناقشة].

الحركة من أوكد الأمور التي ينبغي القيام بها، لأنها تجسد مسيرة الدرس اللغوي في أحد جوانبه الهامة وهو التصويب اللغوي وكيف تطورت وسائله عبر العصور المختلفة من خلال متن الفصيح.

وهذا ما سأتوقف عنده في هذه المقالة مع الإشارة إلى المطبوع والمخطوط من الكتب التي ألفت حول الفصيح، كما أنني سأنبه إلى أماكن وجود الأصول الخطية لما لم يطبع منها إن وجدت، وذلك تعميماً للفائدة وتسهيلاً لمهمة الباحثين الذين يرغبون في تتبع الحركة العلمية التي أثارها «الفصيح»[40].

وسأذكر هذه الكتب في مجموعات مستقلة بحسب موضوعاتها والأهداف من تأليفها وذلك في ست مجموعات هي: الشروح، والاستدراكات والمنظومات والترتيب والتهذيب، والنقد، والانتصار له، مع مراعاة الترتيب الزمني داخل كل مجموعة.

وفيما يلي بيان المجموعات المذكورة:

أولاً: الشروح:

اهتمت جماعة من العلماء منذ أن ظهر «الفصيح» بشرح ألفاظه وتعابيره بهدف توضيح ما غمض منها وما يشكل على القارىء، فكانت حصيلة هذا النشاط العلمي زهاء أربعين شرحاً حول الفصيح وهذه صورة عامة للشروح التي وصلتنا أخبار عنها:

---

(40) اعترافاً بفضل أهل العلم واحتراماً للأمانة العلمية أذكر أنني أفدت من الدراسات الحديثة التي سبقت هذه الدراسة، ومنها: ابن درستويه، وثعلب ومنهجه في النحو واللغة، ومقدمة محقق شرح الفصيح لابن ناقيا ومقدمة الدكتور صبيح للفصيح، ومقدمة الدكتور مذكور للفصيح، ومقدمة محقق مجالس ثعلب، وأبو الربيع سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي.
كما أنني لم اكتف بما جاء في هذه الدراسات بل رجعت إلى كتب التراجم والطبقات وأمعنت النظر فيها ـ حسب ما توفر منها لدي ـ فكانت خلاصة قراءاتي لها هذا العدد الذي أوردته تحت المجموعات المذكورة أعلاه وأتوقع أن تكشف الدراسات والبحوث في المستقبل عن أعمال أخرى من هذه الآثار التي لم تصل إلينا، ولا شك أن الوقوف على هذه الآثار يساعد على إثراء الدرس اللغوي، ويكشف عن جهود أسلافنا في خدمة اللغة العربية.

أ ـ الشروح المطبوعة، وهي:

1 ـ تصحيح الفصيح (شرح الفصيح): لأبي عبد الله محمد جعفر بن درستويه (ت 347 هـ)، وقد حققه عبد الله الجبوري، ونشر الجزء الأول منه في بغداد عام 1975 م، وأخبرني[41] أنه سيعيد طبعه.

2 ـ شرح الفصيح: لأبي منصور محمد بن علي بن عمر الجبان (توفي بعد 416 هـ). وقد حققه عبد الجبار جعفر القزاز، ونشره في بغداد عام 1991 م.

3 ـ التلويح في شرح الفصيح: لأبي سهل محمد بن علي بن محمد الهروي (ت 433 هـ) وهذا الكتاب أول شروح الفصيح التي تحظى بالطبع، إذ طبع أربع مرات آخرها طبعة عبد المنعم خفاجي ضمن مجموع يحمل اسم فصيح ثعلب والشروح التي عليه «عام 1949 م».

وأخبرني الدكتور رمضان عبد التواب أن طالبة بآداب عين شمس تعمل على تحقيق «التلويح» ودراسته بإشرافه[42].

وللهروي ثلاثة شروح[43] على «الفصيح»، كما ذكر في مقدمته «التلويح»، هي:

«تهذيب كتاب الفصيح» و «أسفار الفصيح» و «التلويح في شرح الفصيح».

4 ـ شرح الفصيح: لابن هشام اللخمي (ت 577 هـ) وقد حققه الدكتور مهدي عبيد جاسم على نسختين. ونشره في بغداد عام 1989 م، وهي الفترة التي كنت أعمل فيها على تحقيقه ودراسته على خمس نسخ خطية، وقد تبين بعد إجراء موازنة بين التحقيقين أن طبعة العراق فيها نقص وأوهام في

---

(41) مقابلة في مكتبه بجامعة بغداد، فبراير 1989 م.

(42) مقابلة في منزله بالمنيل يوم 9/ 10/ 1991 م.

(43) التلويح 1، وينظر: تاريخ بروكلمان 2/ 211، والأعلام 6/ 275، وابن درستويه 148، 149، ومقدمة محقق شرح ابن ناقيا 57، ومقدمة د. مذكور للفصيح 170 ـ 172.

التصحيف وللتحريف وأعد القارىء الكريم أنني سأنشر الاستدراكات التي سجلتها على الطبعة المذكورة في فرصة قريبة إن شاء الله.

ب ـ الشروح المخطوطة:

وهذه الشروح نوعان: المحققة، وغير المحققة.

1 ـ الشروح المحققة وهي:

أ ـ شرح الفصيح: لعبد الله بن محمد بن ناقيا البغدادي (ت 485 هـ) وقد حققه عبد الوهاب محمد العدواني ونال به درجة الماجستير من كلية الآداب في جامعة القاهرة عام 1973 م.

ب ـ جهد النصيح وحظ المنيح: من مساجلة أبي العلاء المعري في خطبة الفصيح: لأبي الربيع سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي (ت 634 هـ)، وقد حققته الدكتورة ثريا لهى، ونالت به درجة الدكتوراه من كلية الآداب في جامعة محمد الخامس بالرباط عام 1991 م.

2 ـ الشروح المخطوطة غير المحققة وهي:

أ ـ شرح الفصيح: للحسن بن أحمد بن خالويه (ت 370 هـ) وقد ورد ذكره في:

فهرسة ابن خير 342.

وتحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح 1/ 6.

والمزهر 1/ 201 ومنه نقول كثيره[44] فيه.

وكشف الظنون 2/ 1272.

ومن هذا الشرح نسخة مصورة في مكتبة الدكتور حاتم صالح الضامن في[45] العراق.

---

(44) ينظر على سبيل المثال: 1/ 213، 225، 232، 303، 371، 2/ 62، 93، 158، 243، 427، 475، 504.

(45) هذا ما ذكره الدكتور مهدي عبيد جاسم ضمن مصادره لتحقيق شرح الفصيح لابن هشام اللخمي 305.

ب ـ شرح الفصيح: لأبي هلال العسكري الحسن بن عبد الله (ت395 هـ) ذكره أبو هلال نفسه في كتابه «جمهرة الأمثال» عندما شرح المثل (نسيج وحده) وقال: وقد استقصيت ذلك في شرح الفصيح[46].

ومن هذا الشرح نسخة في مكتبة علي كاظم مشري، في العراق[47].

ج ـ شرح الفصيح: لأحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي (ت 421 هـ)، وقد ورد ذكره في:

معجم الأدباء 5/ 35.

وبغية الوعاة 1/ 365.

والمزهر 1/ 201، ومنه نقول كثيره[48] فيه.

وكشف الظنون 2/ 1273.

وخزانة الأدب 1/ 25، 339.

وتاريخ بروكلمان 2/ 211.

وقد وصلتنا من هذا الشرح نسخة[49] واحدة، تحتفظ بها مكتبة (كوبرلي) برقم: 1323، ومنها صورة في معهد المخطوطات العربية في القاهرة برقم: 154 وأخرى في دار الكتب المصرية بالرقم نفسه.

وهذه النسخة اطلعت عليها في دار الكتب ووجدت بعض أوراقها مطموسة.

د ـ شرح الفصيح: لأبي القاسم عبد الله بن عبد الرحيم بن ثعلب الأصبهاني (ت 432 هـ)، ورد ذكره في: كشف الظنون 2/ 1273.

---

(46) جهرة الأمثال 2/ 304 نقلاً عن مقدمة د. مذكور للفصيح 159.

(47) هذا ما ذكره الدكتور مهدي عبيد جاسم ضمن مصادره لتحقيق شرح الفصيح لابن هشام اللخمي 305.

(48) ينظر على سبيل المثال: 1/ 179، 306، 2/ 50، 65، 68، 80، 93، 103، 292.

(49) تاريخ بروكلمان 2/ 211 وفهرس المخطوطات المصورة 1/ 358، ومقدمة العدواني لشرح الفصيح لابن ناقيا 54.

وتاريخ بروكلمان 2/ 212.

وابن درستويه 51.

ومن هذا الشرح نسخة في رامبور برقم: (1/ 510، رقم: 38)، ونسخة ثانية في خزانة الشيخ الميمني.

هـ ـ أسفار الفصيح: للهروي (ت 433 هـ) وقد ورد ذكره في:

التلويح 1:

وبغية الوعاة 1/ 195.

وكشف الظنون 2/ 1273.

وخزانة الأدب 1/ 25.

ومعجم المؤلفين 11/ 16.

والأعلام 6/ 275.

ووصلتنا من هذا الكتاب ثلاث نسخ خطية، الأولى بخط مؤلفه وتوجد في خزانة الأستاذ عبد القدوس الأنصاري بمكة المكرمة، والثانية في مكتبة شهيد علي في تركيا برقم: 2592 أما الثالثة فتحتفظ بها مكتبة طلعت في دار الكتب المصرية، برقم 381[50] لغة.

و ـ المنيح في شرح كتاب الفصيح: لعلي بن أحمد الواحدي (ت468 هـ)، وقد ورد ذكره في كتابه «الوسيط في الأمثال» في مواضع كثيرة[51] منها:

أ ـ «إذا عزّ أخوك فهن قال الواحدي: وقد ذكرت معنى ذلك بوجوهه في كتابي المترجم (المنيح في شرح كتاب: الفصيح) فلا نطل هذا المختصر بذكره، فالله الموفق».

---

(50) ينظر: الأعلام 6/ 275، وابن درستويه 148، 149، ومقدمة العدواني لشرح ابن ناقيا 57، ومقدمة د. مذكور للفصيح 170 ـ 172.

(51) الوسيط في الأمثال، مخطوط بقسم الوثائق في الخزانة العامة بالرباط رقم 102 ق، وقد أفادتني بالنصوص المنقولة منه الأستاذة ثريا لهى في رسالة مؤرخة يوم 12/ 12/ 1990، وهي مشكورة على هذا الصنيع العلمي.

ب ـ وورد ذكره أيضاً في الصفحات: 35، 97، 128، 250.

وللتذكير فإن كتاب «الوسيط في الأمثال» نشر بتحقيق الدكتور عفيف عبد الرحمن في الكويت عام 1975م.

ز ـ شرح غريب الفصيح: لأبي العباس أحمد بن عبد الله الدميري (ت 555 هـ)، وقد ورد ذكره في: تحفة المجد الصريح 1/ 6، وفي مواضع أخرى.

والبلغة 21.

وبغية الوعاة 1/ 221.

وكشف الظنون 2/ 1273.

وتاريخ بروكلمان 2/ 211.

والأعلام 1/ 143.

ومن هذا الشرح نسخة في نور عثمان باستنبول برقم 3992، ومنها مصورة في مكتبة الأستاذة ثريا لهى في المغرب، وقد أخبرتني[52] أن لهذا الشرح نسخة أخرى بعنوان «المختصر من التعليق على فصيح ثعلب»، تحتفظ بها خزانة ابن يوسف في مراكش، ضمن مجموع يحمل رقم 593.

ح ـ تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح: لأبي جعفر أحمد بن يوسف بن علي بن يوسف الفهري اللبلي (ت 691 هـ)، وقد ورد ذكره في:

البلغة 35.

وبغية الوعاة 1/ 403.

وكشف الظنون 2/ 1273.

وخزانة الأدب 1/ 25.

وتاج العروس (لغب) 1/ 472.

وتاريخ بروكلمان 2/ 212.

---

(52) في رسالة مؤرخة في يوم 27/ 10/ 1990 م.

ومن هذا الكتاب نسخة (الجزء الأول) في دار الكتب المصرية، برقم: (20 لغة)، وفي مكتبتي مصورة منها حصلت عليها هدية من الدكتور حاتم صالح الضامن وقد أفادني الأستاذ الضامن أن أحد الباحثين في السعودية يعمل على تحقيق الكتاب.

ومن جهة أخرى أفادتني الأستاذة[53] ثريا لهى أن اللبلي له مختصر على «تحفة المجد» اسمه «لباب تحفة المجد»، ولكنها لم تذكر لي المصدر الذي أشار إلى هذا المختصر، ولعل هذا المختصر هو الذي عناه عبد السلام محمد هارون عندما قال: إن للبلي شرحين على الفصيح[54].

ط ـ موطئة الفصيح لموطأة الفصيح: لأبي عبد الله محمد بن الطيب بن محمد بن الشرقي الفاسي (ت 1170 هـ)، وهذا الكتاب شرح على نظم للفصيح سيأتي ذكره، وقد وردت الإشارة إليه في:

تاريخ بروكلمان 2/ 212.

والأعلام 6/ 177.

وقضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي 24، 25.

ومقدمة د. مذكور للفصيح 197، 198.

وقد وصلتنا من هذا الكتاب ست نسخ خطية هي[55]:

1 ـ نسخة الخزانة الزيدية في الخزانة الحسنية بالرباط برقم: 1563.

2 ـ نسخة الأستاذ المنوني في الرباط.

3 ـ ثلاث نسخ في دار الكتب المصرية بأرقام:

أ ـ رقم: 5010 هـ.

ب ـ رقم: 179.

---

(53) في رسالة مؤرخة في يوم 27/ 10/ 1990 م.

(54) مقدمة مجالس ثعلب، 1/ 26.

(55) ينظر: قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي 24، 25.

ج ـ رقم: 15 ش.

6 ـ نسخة الزركلي صاحب الأعلام، وهي الآن في المملكة العربية السعودية في جامعة الرياض، برقم: 2991. ومنها مصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم: 279 لغة.

وللإفادة أشير إلى أن الدكتور عبد العلي الودغيري قد أنجز عملاً علمياً حول ابن الطيب الشرقي نال به درجة الدكتوراه من كلية الآداب في جامعة محمد الخامس بالرباط تناول فيه هذا الشرح بالدراسة والتحليل، وقد نشر قسماً منه في مجلة اللسان العربي العدد 29، عام 1987 ثم نشره كاملاً بعنوان «قضايا المعجم العربي في كِتابات ابن الطيب الشرقي» في الرباط عام 1989 م.

ي ـ شرح الفصيح: لمجهول ومنه نسخة في المدينة المنورة، برقم: 507، ومن هذه النسخة مصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، برقم: 155 لغة[56].

ك ـ شرح مختصر الفصيح: لمجهول، ومنه نسخة في مكتبة المتحف العراقي، برقم: 1002 ضمن مجموعة رسائل في اللغة[57].

ج ـ الشروح المفقودة:

وهي كثيرة، وصلتنا أخبار عن المجموعة الآتية:

1 ـ شرح الفصيح: لأبي عمر الزاهد غلام ثعلب[58] (ت 345 هـ) وقد ورد ذكره في:

الفهرست 83.

وتحفة المجد الصريح 1/ 16، وفي مواضع أخرى.

وبغية الوعاة 1/ 166.

---

(56) فهرس المخطوطات المصورة 1/ 358، ومقدمة العدواني لشرح الفصيح لابن ناقيا 60، ومقدمة د. مذكور للفصيح 152.

(57) ابن درستويه 164.

(58) لقب بهذا اللقب لطول ملازمته ثعلب.

وكشف الظنون 2/ 1273.

ولأبي عمر الزاهد كتاب آخر استدرك فيه على مواد لغوية في الفصيح سيأتي ذكره.

2 ـ شرح الفصيح: لأبي الفتح عثمان بن جني (ت 392 هـ)، وقد ورد ذكره في:

معجم الأدباء 12/ 163.

وبغية الوعاة 2/ 132.

وكشف الظنون 2/ 1273.

وهدية العارفين 1/ 652.

3 ـ شرح الفصيح: لأبي القاسم يوسف بن عبد الله الزجاجي (ت 436 هـ) وقد ورد ذكره في: معجم الأدباء 20/ 61.

وبغية الوعاة 2/ 358.

وكشف الظنون 2/ 1272.

4 ـ شرح الفصيح: لتمام بن غالب بن عمر المرسي، المعروف ابن التيباني (ت 346 هـ)، وقد ورد ذكره في: تاج العروس (سهج) 2/ 159، 443.

ومجلة لغة العرب «بحث للكرملي»، المجلد الرابع ص 5 ـ 14 نقلاً عن ابن درستويه 156. ومقدمة د. مذكور للفصيح 173.

5 ـ شرح الفصيح: لمكي بن أبي طالب القيسي (ت 437 هـ)، وقد ورد ذكره في:

تحفة المجد الصريح 1/ 6، وفي مواضع أخرى كثيرة وذكره اللبلي باسم «مكي» فقط وأغلب الظن أنه مكي بن أبي طالب لأنه كان صاحب تآليف كثيرة[59].

6 ـ خطبة الفصيح (تفسير خطبة الفصيح): لأبي العلاء المعري (ت 449

---

(59) مقدمة العدواني لشرح الفصيح لابن ناقيا 59.

هـ)، وقد ورد ذكره في:

فهرسة ابن خير 342.

ومعجم الأدباء 3/ 168.

والأعلام 1/ 157.

وذكرت الأستاذة ثريا لهى أن المعري ألف شرحين على الفصيح، هما: «خطبة الفصيح» و «تفسير خطبة الفصيح» والأخير رواه أبو بكر بن العربي عن التبريزي عن المعري[60].

7 ـ شرح الفصيح: لعبد الله محمد بن السيد البطليوسي (ت 521 هـ) وقد ورد ذكره في:

المزهر 1/ 201 وفيه نقول كثيرة[61].

وكشف الظنون 2/ 1273.

8 ـ شرح الفصيح: لأبي القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري (ت538 هـ)، وقد ورد ذكره في:

تحفة المجد الصريح 1/ 9، 23، ومواضع أخرى.

9 ـ شرح الفصيح: لأبي حفص عمر بن محمد بن أحمد بن علي القضاعي البلنسي (ت 570 هـ)، وقد ورد ذكره في:

بغية الوعاة 2/ 223.

وكشف الظنون 2/ 1273.

ومعجم المؤلفين 7/ 307.

10 ـ شرح الفصيح: لأحمد بن علي بن هبة الله بن الحسين بن علي المشهور بالمأمون وابن الزوال (ت 586 هـ) وقد ورد ذكره في:

---

(60) ينظر: الذيل والتكملة 6/ 462 نقلاً عن أبي الربيع الكلاعي 138، ورسالة بعثتها إليه بتاريخ 27/ 10/ 1990.

(61) ينظر على سبيل المثال: 1/ 215، 224، 474، 475، 499 و 2/ 272، 427.

معجم الأدباء 4/ 182.

وبغية الوعاة 1/ 349.

وكشف الظنون 2/ 1273.

11 ـ شرح الفصيح: لأبي بكر محمد بن عبد الله بن صاف الإشبيلي (ت586 هـ)، وقد ورد ذكره في:

معرفة القراء الكبار 5. 2/ 555.

والبلغة 221.

وطبقات الجزري 2/ 138.

وبغية الوعاة 1/ 100.

وتاج العروس (مغدام) 2/ 305.

والأعلام 6/ 115.

12 ـ شرح الفصيح: لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت 616 هـ) وقد ورد ذكره في:

نكت الهميان 179.

والبلغة 108.

وبغية الوعاة 2/ 39.

وكشف الظنون 2/ 1273.

13 ـ شرح الفصيح: لأبي بكر محمد بن طلحة بن محمد بن عبد الملك الإشبيلي(ت 618 هـ) وقد ورد ذكره في:

تحفة المجد الصريح 1/ 6، ومواضع أخرى.

14 ـ شرح الفصيح: لعلي بن عبد الله بن عبد الرحمن الأنصاري (ت 620 هـ) وقد ورد ذكره في:

الذيل والتكملة 5/ 231. ولم يصرح المراكشي بالعنوان المذكور «شرح الفصيح» وإنما ذكر أن له مؤلفاً على فصيح ثعلب.

15 ـ التبيين والتنقيح لما ورد من الغريب في كتاب الفصيح: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن أحمد الفهري (ت 651 هـ)، وقد ورد في:

المزهر 1/ 210.

ومعجم المؤلفين 1/ 63.

وكشف الظنون 2/ 1273.

16 ـ شرح الفصيح: لأبي بكر محمد بن إدريس بن مالك القضاعي وقيل إن اسمه هو محمد بن أحمد الاسطنبولي (ت707 هـ)، وقد ورد ذكره في:

كشف الظنون 2/ 1273.

ومعجم المؤلفين 9/ 34.

ومقدمة عبد السلام هارون لمجالس ثعلب 1/ 20.

وثعلب ومنهجه في النحو واللغة 104.

ومقدمة الدكتور صبيح للفصيح 27.

17 ـ شرح الفصيح: لأبي علي الحسن بن أحمد الاسترابادي (ت 717 هـ)، وقد ورد ذكره في:

معجم الأدباء 8/ 5.

وبغية الوعاة 1/ 494.

وكشف الظنون 2/ 1273.

18 ـ شرح الفصيح لتاج الدين أحمد بن عبد القادر بن أحمد بن مكتوم القيسي (ت 749 هـ)، وقد ورد ذكره في:

بغية الوعاة 1/ 327.

وكشف الظنون 2/ 1273.

وشذرات الذهب 6/ 159.

19 ـ شرح على نظم ابن المرحل لفصيح ثعلب: لأبي حفص حمدون بن عبد الرحمن بن الحاج السلمي الفاسي (ت 1332 هـ) وقد ذكره له ابنه

محمد الطالب بن الحاج (ت 1275 هـ) في كناشته المخطوطة، في جملة مؤلفاته، وقال عنه أنه لم يكمل[62].

20 ـ شرح الفصيح: للحضرمي (؟)، وقد ورد ذكره في:

تحفة المجد الصريح 1/ 41 ومواضع أخرى.

21 ـ شرح الفصيح: لابن الدهان اللغوي (؟)، وقد ورد ذكره في:

تحفة المجد الصريح: 1/ 9، ومواضع أخرى.

22 ـ شرح الفصيح: لأبي بكر بن حيان (؟) وقد ورد ذكره في:

المزهر 1/ 201.

23 ـ شرح الفصيح: لأبي علي عبد الكريم بن حسن السكري (؟) وقد ورد ذكره في:

كشف الظنون 2/ 1273.

د ـ الشروح المنسوبة خطأ، وهي:

1 ـ شرح الفصيح: لأبي عمرو الشيباني (ت 206 هـ) وقد ورد ذكره في: الفهرست 75.

ويبدو أن ابن النديم التبس عليه الأمر، إذ كيف يمكن لأبي عمرو الشيباني أن يشرح «الفصيح» وثعلب لا يزال صبياً وكتابه لم يظهر بعد.

ولذا فإن نسبه هذا الشرح لأبي عمرو الشيباني ليس له ما يبرره، ويمكن تعداده ضمن الشروح[63] المنفية.

2 ـ شرح الفصيح: لأبي العباس المبرد (ت 285 هـ)، وقد ورد ذكره في: كشف الظنون 2/ 1272.

وهذه النسبة مشكوك فيها، للمنافرة القوية التي كانت بين ثعلب[64]

(62) قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي 16، 17.

(63) ينظر: مقدمة العدواني لشرح ابن ناقيا 60، ومقدمة د. مذكور للفصيح 150.

(64) ينظر: ثعلب ومنهجه في النحو واللغة 104.

والمبرد، وكذلك عدم وروده في المصادر القديمة، لأن أخبار الرجلين ذاعت بين الناس وتناقلها العلماء فيما بينهم، ولم ترد فيها إشارة قيام المبرد بشرح كتاب «الفصيح» لثعلب.

ولذلك يمكن إدراج هذا الشرح ضمن الشروح المنفية[65] أيضاً.

ثانياً: الاستدراك على الفصيح:

لم يقتصر نشاط العلماء حول الفصيح على الشروح التي تقدم ذكرها بل وصلتنا كتب أخرى حاول أصحابها استكمال النقص الذي لاحظوه في الكتاب، ولم يقللوا من قيمة صاحبه، وهذه الكتب حملت عناوين مختلفة لكنها تندرج كلها في موضوع واحد هو الاستدراك على مادة الفصيح، ومن هذه الكتب:

1 ـ الاستدراكات المطبوعة، وهي:

أ ـ فائت الفصيح: لأبي عمر الزاهد (ت 345 هـ)، وقد نشره الدكتور محمد عبد القادر في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد التاسع عشر، الجزء الثاني عام 1973 م، وذكر محمد عبد الوهاب العدواني أنه أعد للنشر[66].

ب . تمام فصيح الكلام: لأبي الحسن أحمد بن فارس (ت 395 هـ)، وقد نُشر هذا الكتاب مرات عدة، نشره المستشرق الإنجليزي (أ، ج أربر) في لندن، عام 1951 م، ثم نشره الدكتور مصطفى جواد، ويوسف يعقوب مسكوني، في بغداد عام 1969 م، ضمن كتاب «رسائل في اللغة»، أعاد نشره الدكتور إبراهيم السامرائي في مجلة المجمع العلمي العراقي في المجلد الحادي والعشرين، عام 1971 م.

ج ـ ذيل الفصيح: لعبد اللطيف بن يوسف البغدادي (ت 629 هـ) وقد

(65) ينظر: مقدمة العدواني لشرح ابن ناقيا 60.

(66) مقدمته لشرح الفصيح لابن ناقيا 61.

نشر الكتاب مرتين الأولى ضمن مجموعة (الطرف الأدبية) بعناية محمد بدر الدين النعساني، والثانية ضمن مجموعة (فصيح ثعلب والشروح التي عليه) بعناية محمد عبد المنعم خفاجي عام 1949 م.

2 ـ الاستدراكات المخطوطة:

وهو كتاب واحد بعنوان «فسيح الكلام»، لأبي الفوائد محمد بن علي الغزنوي (ت 442 هـ)، وقد سماه بروكلمان «ذيل فصيح الكلام»[67].

وذكر عبد اللّه الجبوري أن مؤلفه سماه «فسيح الكلام»، أي المتلفظ يتفسح ويتوسع فيه[68].

ومن هذا الكتاب نسخة خطية في بشير آغا 193، برقم[69]: 16، ومنها مصورة في معهد المخطوطات العربية في القاهرة برقم: 196 لغة ونسخة ثانية في مكتبة لالي بإستانبول، برقم: 3614[70].

ثالثاً: الترتيب والتهذيب:

اهتمت جماعة من العلماء بترتيب مواد الفصيح على حروف المعجم وتهذيبه، حتى يسهل حفظه واستيعابه، ومما وصلنا من هذه الكتب ما يلي:

1 ـ الكتب المطبوعة:

وهو كتاب واحد بعنوان «قلائد الذهب في فصيح كلام العرب» لمحمد أفندي دياب أحد مفتشي نظارة المعارف بمصر، في أواخر القرن الماضي.

وهذا الكتاب رتبه على حروف المعجم، وقد نشرته المطبعة الأميرية ببولاق عام 1311 هـ[71].

---

(67) تاريخ الأدب العربي 2/ 212.

(68) ابن درستويه 163، 164.

(69) تاريخ الأدب العربي 2/ 212.

(70) ينظر: فهرس المخطوطات المصورة 1/ 358، وتاريخ الأدب العربي 2/ 212، وابن درستويه 163.

(71) مقدمة العدواني لشرح ابن ناقيا 65.

2 ـ الكتب المخطوطة:

كتابان فقط، وهما:

أ ـ فسيح الكلام: لأبي الفوائد محمد بن علي الغزنوي (ت 442 هـ) وقد تقدم ذكره مع الاستدراكات، لأن بروكلمان سماه «ذيل فصيح الكلام»، وهو كتاب واحد.

والكتاب رتبه المؤلف على حروف المعجم، وليس فيه من مادة الفصيح التي اختارها ثعلب سوى خمس كلمات على ما ذكر بروكلمان وغيره[72]. وقد تقدم ذكر نسخه التي وصلتنا.

ب ـ ترتيب الفصيح على حروف المعجم: لأحمد حسن ستي، أحد علماء النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، ومنه نسخة في دار الكتب المصرية برقم: 4819 هـ[73].

3 ـ الكتب المفقودة:

وهو كتاب واحد بعنوان «تهذيب الفصيح»، لأبي سهل محمد بن علي ابن محمد الهروي (ت 433 هـ)، وقد ذكره المؤلف فقط في كتابه «التلويح في شرح الفصيح»[74].

رابعاً: المنظومات الشعرية:

نظم الكتب النحوية واللغوية ظاهرة معروفة في تراثنا العلمي، يهدف أصحابها إلى تمكين المتعلمين من حفظ الكتب في أقصر وقت ولتبقى راسخة في الأذهان.

وقد كان «الفصيح» أحد الكتب التي أقبل العلماء على نظمه، لما فيه من فوائد لغوية تصون اللسان من اللحن والخطأ.

---

(72) فهرس المخطوطات المصورة 1/ 363. ومقدمة العدواني لشرح ابن ناقيا 62، 64، وتاريخ بروكلمان 2/ 212 وابن درستويه 163.

(73) فهرس المخطوطات المصورة 1/ 152، ومقدمة العدواني لشرح ابن ناقيا 64.

(74) التلويح: 1.

وفيما يلي ذكر للمنظومات التي تناولت «الفصيح» حسب ظهورها زمنياً:

1 ـ المنظومات المطبوعة:

ومنها كتابان فقط، هما:

أ ـ نظم لعبد الحميد بن أبي الحديد المدائني (ت 655 هـ) نشره الدكتور محمد بدوي المختون في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الخامس والعشرون عام 1979 م.

ب ـ نظم باسم «موطأة الفصيح»[75]، لأبي الحكم مالك بن عبد الرحمن بن المرحل المالقي (ت 699 هـ).

وقد ذكر الدكتور عبد العلي الودغيري أن هذا النظم طبع بالمطبعة الفاسية، ضمن مجموع «المتون العلمية» ولهذا النظم نسخ خطية كثيرة في خزائن المملكة المغربية، وخزائن أخرى في العالم الإسلامي[76].

ج ـ نظم باسم «حلية الفصيح»، لأبي عبد اللّه الأعمى محمد بن أحمد ابن علي بن جابر الأندلسي (ت 780)، وقد ذكر عبد السلام هارون أن الكتاب طبع في بيروت عام 1321 هـ[77].

2 ـ المنظومات المخطوطة:

ومنها كتابان فقط أيضاً، هما:

أ ـ الصبيح في نظم الفصيح: لأبي الحكم مالك بن عبد الرحمن بن المرحل المالقي (ت 699 هـ)، وقد ذكره صاحب نوادر المخطوطات العربية في مكتبة تركيا المجلد الأول ص 179، ومنه نسخة في مكتبة نور عثمانة بإستانبول برقم 4485[78].

---

(75) لابن المرحل نظم مخطوط سيأتي ذكره بعد حين.

(76) قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي 21، وينظر: ابن درستويه 158، 159، ومقدمة د. مذكور للفصيح 196.

(77) مقدم مجالس ثعلب 1/ 21.

(78) نقلاً عن قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي 21، هامش (28).

ب ـ نظم فصيح ثعلب وشرحه: لأبي بكر الشريف الحسن الإدريسي السبتي (809 هـ)، وقد ذكره له محمد بن شقرون، وقال عنه: أنه مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، وهو أحد المخطوطات التي قدمت للمشاركة في جائزة الملك الحسن الثاني[79].

3 ـ **المنظومات المفقودة:**

ومنها:

أ ـ نظم لعبد اللطيف بن يوسف محمد البغدادي (ت 629 هـ)، وقد ورد ذكره في:

كشف الظنون 2/ 137.

ب ـ نظم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر الخوي (ت 693 هـ)، وقد ورد ذكره في:

الوافي بالوفيات 2/ 137.

وبغية الوعاة 1/ 24.

وكشف الظنون 2/ 1273.

ج ـ نظم لأبي عبد الله محمد بن محمد بن جعفر بن مشتمل البلياني (؟)، وقد ورد ذكره في:

بغية الوعاة 1/ 221.

وكشف الظنون 2/ 1273.

د ـ رجز في فصيح ثعلب وشرحه، لعلي بن محمد المرادي (؟)، رفعه إلى أبي يعقوب بن عبد المؤمن، وقد انتهى من تأليفه سنة 567 هـ[80].

---

(79) قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي 17، وينظر: الهامش (16) من الصفحة نفسها.

(80) الذيل والتكملة 5/ 404، وينظر: أبي الربيع الكلاعي 140.

خامساً: نقد الفصيح:

لم تقتصر حركة التأليف حول «الفصيح» على الشرح والاستدراك والترتيب والنظم بل عنيت جماعة أخرى بانتقاده فوقفت إزاء ثعلب موقفاً حاداً، وحاولت النيل منه والتقليل من قيمة «الفصيح».

ولعل ذلك يعود إلى العصبية المذهبية والحقد الشخصي ـ كما يرى الدكتور عاطف[81] مذكور ـ وهذه الظاهرة معروفة في الوسط العلمي، ولم تقتصر على ثعلب وخصومه، فهي موجودة في كل الأعصر.

ومن الكتب التي تصدى أصحابها لانتقاد ثعلب ما يلي:

1 ـ استدراك الزجاج على الفصيح: لأبي إسحاق الزجاج إبراهيم بن السري بن سهل (ت 311 هـ)، وهو أحد تلامذة ثعلب والمبرد.

وهذا النقد نقله جمع من العلماء في كتبهم، كأبي[82] حيان، والسيوطي[83]، وغيرهما من شراح الفصيح، كابن ناقيا البغدادي وابن هشام اللخمي.

وهذا الكتاب نشره الدكتور صبيح التميمي بالاشتراك، في جامعة السليمانية بالعراق عام 1979 م، ضمن انتصار الجواليقي لثعلب، وسمياه «الرد على الزجاج في مسائل أخذها على ثعلب، صنعه الجواليقي».

2 ـ التنبيه على ما في الفصيح من الغلط: لأبي القاسم علي بن حمزة البصري (ت375 هـ)، وقد نشره المستشرق (ريشارد بل) في المجلة البريطانية عام 1904 م[84]، ثم أعاد نشره الأستاذ عبد العزيز الميمني، ضمن كتابه «التنبيهات» مع كتاب «المنقوص والممدود» للفراء، بدار المعارف بمصر، عام 1967 م.

---

(81) مقدمة الفصيح 206.

(82) البحر المحيط 2/ 499، ومواضع أخرى.

(83) المزهر 1/ 205، والأشباه والنظائر 4/ 313 ـ 323.

(84) ابن درستويه 161، ومقدمة د. مذكور للفصيح 206.

3 ـ نقد لأبي منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الحسن الجواليقي (ت 450 هـ)، وقد ذكره أبو حيان[85] في البحر المحيط، ولم يذكره غيره.

وقد أشار عبد الوهاب العدواني أن هذا الكتاب هو القسم الثاني من رسالة له ضم القسم الأول منها انتصاره لثعلب ورده على الزجاج ومنه نسخة في مكتبة الأسكوريال، برقم: 772، وذكر أنه أعده للنشر[86].

وهذا الكتاب هو الذي نشره الدكتور صبيح التميمي بالاشتراك باسم «الرد على الزجاج في مسائل أخذها على ثعلب»، وقد تقدم الكلام عنه.

سادساً: الانتصار للفصيح:

الانتقادات السابقة والتحامل الذي ظهر من بعض أصحابنا تجاه ثعلب وكتابه «الفصيح» لم يرض فريقاً آخر من العلماء المنصفين فردوا حجج المنتقدين بحجج أقوى كانت انتصاراً قوياً لثعلب وفصيحه.

ومن هؤلاء العلماء الذين انتصروا لثعلب:

1 ـ أبو عبد الله الحسن بن خالويه (ت 370 هـ)، وقد حفظ لنا ابن ناقيا في «شرح الفصيح»[87]، والسيوطي في «الأشباه[88] والنظائر» انتصاره لثعلب، ولم يصل إلينا في كتاب مستقل.

2 ـ أبو الحسن أحمد بن فارس (ت 395 هـ)، وكتابه سماه «الانتصار لثعلب»، وقد ورد ذكره في: بغية الوعاة 1/ 352.

ومفتاح السعادة 1/ 110.

وهو من الكتب المفقودة.

3 ـ أبو منصور الجواليقي (ت 450 هـ)، وانتصاره ورد ضمن «الرد على الزجاج في مسائل أخذها على ثعلب» الذي تقدم ذكره.

---

(85) البحر المحيط 2/ 499، ومواضع أخرى.

(86) مقدمته لشرح ابن ناقيا 63، وينظر: مقدمة د. صبيح التميمي للفصيح 28.

(87) الشرح 3، 137، 188، 211، 212، 223، 385، 386.

(88) الأشباه والنظائر 4/ 324، 335.

أخي القارىء هذه هي حصيلة الحركة اللغوية التي أثارها كتاب «الفصيح» لأبي العباس ثعلب، كما تناهت إلينا أخبارها، وهي متنوعة، يمكن أن تشكل معلماً بارزاً في حركة التصويب اللغوي، أرجو أن أكون قد وفقت في جمع شتات هذه الحركة، وآمل أن تقام دراسات علمية في جامعاتنا حول الكتب التي لم تر النور بعد، لنستفيد منها في إثراء لغتنا العربية التي مجدها الله وحفظ لها الاستمرارية بفضل كتابه المبين على مدى أربعة عشر قرناً.

والله نسأل التوفيق والهداية

مصادر الدراسة

أولاً: المخطوطات:

1 - أبو الربيع سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي «حياته وآثاره»: ثريا لهي، رسالة ماجستير، مقدمة لكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، 1985 - 1986 م.

2 - تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح: أبو جعفر اللبلي، الجزء الأول، مصورة في مكتبتي عن نسخة الدكتور حاتم صالح الضامن.

3 - التصريح بشرح غريب الفصيح: أبو العباس أحمد بن عبد الجليل الدميري، نسخة مصورة على الميكروفيلم في مكتبة الأستاذة ثريا لهي، في المغرب.

4 - ثعلب ومنهجه في النحو واللغة: أحمد حنفي، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب في جامعة القاهرة، 1961 م.

5 - شرح الفصيح: ابن ناقيا البغدادي، تحقيق عبد الوهاب محمد العدواني، رسالة ماجستير، مقدمة لكلية الآداب في جامعة القاهرة، 1383 هـ - 1973 م.

6 - شرح فصيح ثعلب: ابن الجبان الأصبهاني، تحقيق عبد الجبار جعفر القزاز، رسالة ماجستير، مقدمة لكلية الآداب في جامعة بغداد، 1974 م.

7 - شرح الفصيح: لابن هشام اللخمي، تحقيق الدكتور عبد الكريم عوفي، رسالة دكتوراه مقدمة لمعهد اللغة والأدب العربي في جامعة الجزائر، 1412 هـ - 1992 م.

8 - الفصيح: أبو العباس أحمد بن يحي ثعلب، مخطوط بمكتبة زاوية الشيخ الحسين ببلدية سيدي خليفة ولاية مليلة، الجزائر.

9 ـ الوسيط في الأمثال: علي بن أحمد الواحدي، مخطوط بقسم الوثائق في الخزانة العامة بالرباط، برقم: 102 ق.

ثانياً: المطبوعات:

1 ـ ابن درستويه عبد اللّه بن جعفر بن المرزبان الفارسي: عبد اللّه الجبوري، مطبعة العاني بغداد، ط: 1 1973 ـ 1974 م.

2 ـ الأشباه والنظائر في النحو: جلال الدين السيوطي، تحقيق عبد الإله نبهان وآخرين، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1407 هـ ـ 1986 م.

3 ـ الأعلام «قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب وللمستعربين والمستشرقين»: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 7، 1986 م.

4 ـ البحر المحيط: أثير الدين أبو عبد اللّه محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي، مطبعة السعادة بمصر، ط: 1، 1328 هـ.

5 ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط: 1، 1386 هـ ـ 1964 م.

6 ـ البلغة في تاريخ أئمة اللغة: مجد الدين محمد يعقوب الفيروزأبادي، تحقيق محمد المصري، مطبعة جامعة دمشق، 1392 هـ ـ 1972 م.

7 ـ تاج العروس من جواهر القاموس: مرتضى الزبيدي، تحقيق عبد الستار أحمد فرج مطبعة حكومة الكويت، 1391 هـ ـ 1971 م.

8 ـ تاج العروس من جواهر القاموس: مرتضى الزبيدي منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (د. ت).

9 ـ تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم: أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعد التنوخي المعري، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1401 هـ ـ 1981م.

10 ـ تصحيح الفصيح: عبد اللّه بن جعفر بن درستويه، الجزء الأول، تحقيق عبد اللّه الجبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط: 1، 1395 هـ ـ 1975 م.

11 ـ التلويح في شرح الفصيح: أبو سهل محمد بن علي بن محمد الهروي نشر محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة التوحيد، القاهرة، 1368 هـ ـ 1949 م.

12 ـ تمام فصيح الكلام: أحمد بن فارس تحقيق إبراهيم السامرائي مجلة المجمع العلمي العراقي المجلد الحادي والعشرون، 1971 م.

13 ـ التنبيهات على أغاليط الرواة: علي بن حمزة البصري، تحقيق عبد العزيز الميمني الراجكوتي، دار المعارف بمصر، 1977 م.

14 ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق عبد

السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، 1387 هـ ـ 1967 م.
15 ـ ذيل الفصيح: عبد اللطيف بن يوسف البغدادي (ضمن فصيح ثعلب والشروح التي عليه)، نشر محمد عبد المنعم خفاجي مكتبة التوحيد، القاهرة، 1368 هـ ـ 1949 م.
16 ـ الذيل والتكملة لكتابي الصلة والموصول: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي، تحقيق محمد بن شريفة وإحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (د.ت).
17 ـ الرد على الزجاج في مسائل أخذها على ثعلب: صنعه أبي منصور الجواليقي، تحقيق صبيح التميمي وعبد المنعم أحمد، جامعة السليمانية، العراق: 1979 م.
18 ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب: أبو الفلاح عبد الحي ابن العماد الحنبلي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت (د.ت).
19 ـ شرح الفصيح: ابن هشام اللخمي، تحقيق مهدي عبيد جاسم، دار صدام للمخطوطات ط: 1، 1309 هـ ـ 1988 م.
20 ـ طبقات النحويين واللغويين: أبو بكر بن الحسن الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، (د.ت).
21 ـ العربية «دراسات في اللغة واللهجات والأساليب»: يوهان فك، ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بمصر، 1400 هـ ـ 1980 م.
22 ـ غاية النهاية في طبقات القراء: أبو الخير محمد بن محمد بن الجزري، نشر برجشتراسر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 3، 1402 هـ ـ 1982 م.
23 ـ فائت الفصيح: أبو عمر الزاهد، تحقيق محمد عبد القادر، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد التاسع عشر، الجزء الثاني، 1973 م.
24 ـ الفرق: أحمد بن فارس تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، 1402 هـ ـ 1982 م.
25 ـ الفصيح: أبو العباس ثعلب، تحقيق الدكتور صبيح التميمي، دار الشهاب بباتنة الجزائر، 1988 م.
26 ـ الفصيح أبو العباس ثعلب، تحقيق الدكتور عاطف مذكور، دار المعارف بمصر، 1984 م.
27 ـ فصيح ثعلب والشروح التي عليه: نشر محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة التوحيد، القاهرة، 1368 ـ 1949 م.
28 ـ فهرس المخطوطات المصورة، الجزء الأول: تصنيف فؤاد سيد، دار الرياض للطبع والنشر، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، 1954 م.
29 ـ فهرس مخطوطات المكتبة الأحمدية بتونس (خزانة جامع الزيتونة) عبد الحفيظ منصور،

دار الفتح للطباعة، بيروت» ط: 1، 1388 هـ ـ 1966 م.
30 ـ الفهرست: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق، المعروف بابن النديم، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1391 هـ ـ 1971 م.
31 ـ فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف: أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الإشبيلي، تحقيق فرنشكة قدارة زيد بن خلفان ربارة طرغوّة، المكتب التجاري بيروت، مكتبة المثنى، بغداد مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط: 2، 1382 هـ ـ 1963 م.
32 ـ قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي: الدكتور عبد العلي الودغيري منشورات عكاظ، الرباط، ط: 1، 1409 هـ ـ 1989 م.
33 ـ قواعد الشعر: أبو العباس ثعلب، تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب، القاهرة، 1966 م.
34 ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة، دار الفكر، 1402 هـ ـ 1982 م.
35 ـ اللفظ ومستواه الصوابي من خلال موطئة الفصيح: الدكتور عبد العلي الودغيري مجلة اللسان العربي، العدد التاسع والعشرون، مكتب تنسيق التعريب، 1408 هـ ـ 1987 م.
36 ـ مجالس ثعلب: أبو العباس ثعلب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، ط: 2، (د.ت).
37 ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر: أبو الحسن علي بن علي المسعودي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
38 ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها: جلال الدين السيوطي، شرح وتعليق محمد الأحمد جاد بك المولى وآخرين، دار التراث، القاهرة، ط: 3، (د.ت).
39 ـ معجم الأدباء: ياقوت الحموي، عيسى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأخيرة. (د.ت).
40 ـ معجم الأدباء: ياقوت الحموي، مطبعة دار المأمون مصر، (د.ت).
41 ـ معجم المؤلفين: «تراجم مصنفي الكتب العربية» عمر رضا كحالة مكتبة المثنى، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ت).
42 ـ معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق بشار عواد وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1404 هـ ـ 1984 م.
43 ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: أحمد مصطفى الشهير بـ «طاش كبرى زاده».
44 ـ نكت الهميان في نكت العميان: خليل بن أيبك الصفدي، مصر، 1984 م.
45 ـ هدية العارفين «أسماء المؤلفين وآثار المصنفين»: إسماعيل باشا البغدادي، طبعه

بالأوفست، مكتبة الإسلامية والجعفري تبريزي، طهران، ط: 3، 1387 هـ - 1967 م.
46 - الوافي بالوفيات: خليل بن أيبك الصفدي نشر هلموت ديتر، دار النشر فرانز شتاينريف سباون، ط: 2، 1481 هـ - 1961 م.
47 - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، (د.ت)[89].

(89) من المصادر التي أخذت منها في كتابه هذا البحث أيضاً المقابلات الشخصية مع رجالات العلم أذكر منهم الأساتذة (د. رمضان عبد التواب، د. حاتم صالح الضامن، د. ثريا لهي، عبد الله الجبوري، د. عبد العلي الودغيري) وكذلك الرسائل التي تلقيتها منهم ومن غيرهم. فإلى هؤلاء جميعاً أقدم خالص الشكر على صنيعهم العلمي.



الدكتور محمد جمعة سالم
الإمارات العربية المتحدة

تمهيد:

إن الطريق الذي اختاره الله للإنسان خير منهج في الحياة وخير ضامن لكرامة الإنسانية لتسمو في معارج الرشاد والكمال والتاريخ أكبر شاهد على ذلك فإن التدين الحق ليس إلا السير في درب الحياة على صراط الله المستقيم **﴿قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾**[1].

وهذه السبيل هي التي ينعم فيها المؤمن بالعز والازدهار في ظل الأمن والاستقرار ويأمن بوائق الحيرة والضياع والضلال.

وإذا كانت نزعة التدين في حقيقتها امتداداً لقوى النفس الثلاث:

ـ الفكر الذي به يكون التطلع إلى المبادىء والحلل الأولى والغايات البعيدة.

(1) سورة يوسف، الآية: 108.

ـ والوجدان الذي يمد العواطف النبيلة بحاجتها من الوقود الدافع إلى الخير.

ـ والإرادة التي تكون البواعث على العمل والدوافع إليه.

فإن ديننا الحنيف يوقظ في المسلم حاسة دينية تلازمه ولا تنفك عنه وتحرص على سلامة قواه وتصونها من كل آفة تحدث بها خللاً أو تعطلها أو تصرفها عما خلقت له.

فتكوين شخصيته كفرد يتطلب العناية بقيادته الفكرية: (العقل) وحمايتها من كل ما يؤثر فيها تأثيراً سيئاً ينال من قوتها ويضعف من قدرتها على التمييز بين الحق والباطل في المعتقدات والخطأ والصواب والضار والنافع في التصرفات قولية كانت أو عملية.

ومن هنا كان اهتمام الإسلام بتحريم المسكرات والمخدرات ليبقى المسلم دائماً محلاً للثواب على ما قدم لخالقه من قربات ولمجتمعه من خدمات قادراً على ممارسة مهامه مسؤولاً عن تصرفاته.. إذ من واجبه أن يعمل على تكميل نفسه بالفضائل والمعارف كوسيلة للبلوغ بمجتمعه إلى الكمال[2].

وقديماً قال الشاعر:

عليك بالنفس فاستكمل فضائلها   فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان

مكانة العقل في الإسلام:

وقد جعلت شريعتنا الغراء من الكليات الخمس أموراً تجب المحافظة عليها وهي العقل وبقية الكليات أو المصالح العامة التي تقوم عليها حياة الناس وهي: حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ النسل وحفظ المال. ولما كان العقل مناط التكليف والمسؤولية والأمانة ومنبع الحكمة ونور البصيرة ووسيلة الهداية

(2) محمد عبد الرحمن البيطار: العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع: 75 ـ 1980.

إلى الحق والخير والسعادة أشاد القرآن الكريم بقيمة العقل في أكثر من آية كقوله تعالى ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون**﴾[3].

فبالعقل كمل الإنسان واستحق الخلافة في الأرض وتلقى الخطاب من لدن الحكيم الخبير فنال الشرف وحظي بالتكريم.. قال تعالى: ﴿**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً**﴾ سورة الإسراء ـ 70.

وعن طريق العقل فتح آفاق الكون وغاص في الأعماق وجال في الأجواء وطار في الفضاء ونزل على سطح القمر وربط بين عالم الشهادة وعالم الغيب وبين المادة وتغلب على ما يحول دون بلوغ أهدافه المادية والمعنوية.

وإن أعظم ميزة للعقل أن الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم اهتدى به إلى معرفة ربه فعبده ونزهه عن كل نقص وأثبت له الكمال والجلال فتحريم كل ما يخل بميزان العقل وبتمييزه وحسن إدراكه والتشديد على هذا التحريم في الإسلام واتخاذ أسباب الحماية بالعقوبة لمن أقدم على شرب الخمر وتعاطي المخدرات أياً كان نوعها.. إنما كان ذلك كله دفعاً لكبيرة من أعظم الكبائر ومنعاً من الشر الذي يلغي العقل ويتلفه ولو إلى حين لأن من أضاع عقله فقد مداركه ومن فقد مداركه فقد صوابه وأصبح خطراً على نفسه ومصدر أذى أو أداة فساد وعلى المجتمع أن يصده عن السوء كما يصد المجنون عن العبث الشنيع حين يركب رأسه.

قال ﷺ (لا ضرر ولا ضرار)[4].

فمن هذه القاعدة العامة يجب أن يكون الإنسان بصيراً على نفسه أميناً عليها فلا يفعل ما يضر بها ويؤذيها مخلصاً للمجتمع الذي نشأ فيه وعاش في ظله فلا يفعل ما يضر بالآخرين كترويج الخمر والمخدرات فيه فيكون جرثومة فساد في مجتمعه وخطراً عليه.

---

(3) سورة العنكبوت، الآية: 43.

(4) رواه أحمد وابن ماجه.

فلقد جاء في إحدى الإحصائيات بفرنسا أن الذين قتلتهم الخمر في إحدى السنوات بلغ 26 ألفاً والذين ماتوا بمرض السل 13 ألفاً.

وشرب الخمر والإدمان عليه من أهم أسباب مرض السل والأمراض الصدرية كما أثبت ذلك الأطباء(5).

وقد جعل الله الذين لا يعقلون شر الدواب.. فقال: **﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعلقون﴾**(6).

وإلغاء العقل قد يترتب عليه الشقاء الأبدي كما أخبر القرآن الكريم ذلك عن أصحاب السعير: **﴿وقالوا: لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾**(7).

هكذا فإن العقل هبة الله للإنسان ونعمة من نعمه الكبرى عليه يجب أن يستخدم فيما خلق له مثل التمييز بين الحق والباطل والخير والشر والصلاح والفساد واكتساب المعارف والعلوم. سمي كذلك لأنه يعقل صاحبه عن فعل القبيح.. قال تعالى: **﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾**(8).

كما سميت العقول بالنهى لأنها تنهى عن قول ما يستهجن وفعل ما يقبح قال تعالى: **﴿إن في ذلك لآيات لأولي النهى﴾**(9).

وسماه القرآن باللب على اعتبار أنه أنفس ما في الإنسان.. قال تعالى: **﴿واتقون يا أولي الألباب﴾**(10).

لذلك حرم الله عزّ وجلّ كل ما يؤدي إلى زواله أو اضطرابه وجرم كل من يحاول أن يطمس نوره أو يسلبه قدرته على أداء دوره الذي خلقه الله تعالى

---

(5) الإسلام وقضايا الإدمان والسموم البيضاء: 31 (ط: روز اليوسف).
(6) الأنفال، الآية: 22.
(7) الملك، الآية: 10.
(8) الرعد، الآية: 4.
(9) طه، الآية: 54.
(10) البقرة، الآية: 197.

من أجله سواء أكان ذلك بالتعذيب أم بتناول المسكرات والمخدرات فالمسكرات تحبس العقل كما في قوله تعالى: ﴿**إنما سكرت أبصارنا**﴾[11] أي حبست عن النظر والتأمل والتفكير.

والمخدرات أشد وأقسى خطراً على العقل فإدمان المخدرات يميت طاقات العقول ورسول الله ﷺ نهى عن كل مسكر ومفتر[12].

قال الخطابي: المفتر كل ما يورث الفتور والرخاوة في الأعضاء ونقل العراقي إجماع العلماء على تحريم المخدرات وإن من استحله فقد كفر وقال الزركشي: الحشيشة والأفيون والبنج وجوزة الطيب تؤثر في متعاطيها، المعنى الذي عرفوا به السكران: وهو الذي اختل كلامه المنظوم وانكشف سره المكتوم.

وهنالك صنف يعد من المسكرات المخدرات مثل الأفيون. . ومن هذه المخدرات ما يطحن ويسحق ويستعمل سعوطاً في الأنف فيخدر تخديراً شديداً وتصبح عادة ملحة لا يصبر صاحبها عنها وقد بلغ ممن مارسوا هذه العادة السيئة مرحلة الجنون أو الانتحار، وكفى بذلك دليلاً على التحريم بالإضافة إلى أدلة تحريم الحشيش وملحقاته[13].

فكيف يقدم على استهلاك هذه السموم من وهبه الله عقلاً كرمه به وائتمنه عليه ليصونه من كل ما يفسده ويحفظه من كل ما يسلبه الصحة النفسية، ويفقد السيطرة على النفس؟

الخمر والمخدرات:

الخمر كل ما خامر العقل، فيشمل جميع المسكرات، ولا عبرة بخصوص المادة التي يتخذ منها فقد يكون من العنب وقد يكون من غيره والأحاديث الصحيحة الواردة في الخمر واضحة، وهي أن كل مسكر خمر

---

(11) الحجر، الآية: 15.

(12) أخرجه أبو داود وأحمد.

(13) عبد القادر أحمد عطا، هذا حلال وهذا حرام: 28 (ط: دار التراث).

وكل مسكر حرام، بل ما أسكر كثيره فقليله حرام، وهذا ما فهمه أصحاب الرسول ﷺ من عبارة (خمر).

ومن هنا نعلم أن الذين يعلنون في مجالسهم الخاصة انقياداً لشهواتهم وعبثاً بالدين والعقول، أن المحرم هو المتخذ من العنب وأن المتخذ من غيره لا يحرم تناوله، هم قوم لا يكترثون بلغة الألفاظ ودلالتها ولا ببيان الرسول، ولا يركنون إلى فهم الصحابة الذين تحدثوا عما شاهدوا وسمعوا وهم بعد هذا كله يغالطون أنفسهم ويخدعون غيرهم في علة تحريم الخمر التي حرمها الله لأجلها، ودين الله بين واضح ولا ينبغي أن تتخذ آياته سبيلاً للهو واللعب.

وليس تحريم الخمر من التكاليف التعبدية التي لا يدرك المؤمن سر تكليفه بها وإنما هو من التكاليف المعقولة التي يلمس الإنسان سر تحريمها ويراه واضحاً في نفسه وفي نفس غيره عقلاً وصحة ومالاً وكرامة[14].

فينبغي النظر إلى الأثر السيء الذي تحدثه في شاربها من زوال عقله فتسلبه مكانة التكريم التي منحه الله إياها وتفسد عليه ما يجب أن يكون بينه وبين الناس من صلات المحبة والصفاء، وتطوع له انتهاك الأعراض وقتل النفس وتعكر عليه صفو المعرفة بالله، والناشئة عن مراقبته وعبادته وذكره وتذكر عظمته سبحانه وتعالى.

عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: أوصاني رسول الله ﷺ: (ألا أشرب الخمر فإنها مفتاح كل شر)[15].

وروي عن عثمان رضي الله عنه قال (اجتنبوا الخمر فإنها أم الخبائث)[16].

وروي عن أبي مالك الأشعري: أنه سمع النبي ﷺ يقول (ليشربن أناس من أمتي الخمر ويسمونها بغير أسمائها)[17].

---

(14) رسالة الإمام: إحذر المخدرات: 4/ 7/ 1986، صفحة 159 ـ 160.

(15) أخرجه ابن ماجه.

(16) محمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 3/ 55.

(17) أخرجه أحمد وأبو داود.

قال ابن تيمية في تفسير قوله تعالى ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾[18].

ولا يصد عن الصلاة مثل الخمر لقوله تعالى: ﴿**إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة**﴾[19].

أي يوقعهم في العداوة والبغضاء وهذا من أعظم المنكرات التي تنهى عن الصلاة والخمر تدعو إلى الفحشاء والمنكر كما هو الواقع فإن شارب الخمر تدعوه نفسه إلى الزنى، والسكر يزيل العقل الذي كان به يميز السكران بين الحلال والحرام، والعقل الصحيح ينهى عن مواقعة الحرام ولهذا يكثر الشارب من مواقعة الفواحش ما لا يكثر من غيرها وربما يقع على ابنته ومحارمه ويدعو شرب الخمر إلى أكل أموال الناس بالباطل من سرقة ومحاربة وغير ذلك لأنه يحتاج إلى الخمر وما يتبعه من مأكل وغناء وفواحش، وشرب الخمر يظهر أسرار الرجال حتى يتكلم شاربه بما في باطنه وكثير من الناس إذا أرادوا استفهام ما في قلوب الرجال من الأسرار يسقونهم الخمر، وربما يشربون معهم ما لا يسكرون به، وأيضاً فالخمر يصد الإنسان عن علمه وتدبيره ومصلحته في معاشه ومعاده وجميع أموره التي يدبرها برأيه.

فجميع الأمور التي توقعها الخمر في المفاسد داخلة في قوله تعالى: ﴿**ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة**﴾..

وإيقاع العداوة والبغضاء هو منتهى قصد الشيطان وإذا كان كل مسكر خمراً سواء أكان مائعاً أو جامداً عصيراً أم مطبوخاً مصداقاً لقول النبي ﷺ في حديث صحيح لا مطعن في سنده وله إجمال في متنه (كل مسكر خمر)..

قال الصنعاني في سبل السلام (إنما يحرم ما أسكر من أي شيء وإن لم يكن مشروباً كالحشيش)..

---

(18) العنكبوت، الآية: 45.

(19) سورة المائدة، الآية: 91 .

بل إن من الفقهاء من يحرم كل ما يسكر أو يشوش الذهن أو يحدث فيه اختلاطاً حتى في الأدوية، فإن القدر المسموح به للعلاج يجب ألا يذهب العقل.

لأن أكثر الفقهاء جوزوا استعمال البنج للمريض في عملية جراحية.

ويعجبني تقسيم القرافي في الفروق أن يفرق بين المواد المختلفة التي تؤثر على العقل، فقسمها إلى ثلاثة أنواع:

- المسكرات وهي التي تغيب العقل دون الحواس كالخمر مع نشوة وفرح.

- والمفسدات وهي التي تغيب العقل دون الحواس ولكن بدون نشوة كعسل البلاذر.

- والمرقدات وهي التي تغيب العقل والحواس كالسكران.

- واعتبر القرافي الحشيش من نوع المفسدات[20].

وتابع الحطاب في كتابه (مواهب الجليل على شرح متن خليل تقسيمات القرافي) إلا أنه اعتبر المسكرات أربعة: الخمر والحشيش والأفيون وجوزة الطيب.

واعتبر ابن تيمية وابن القيم ومن تابعهم من الفقهاء الحشيش (القنّب الهندي) خمراً من ناحية الحد والنجاسة واعتبار القليل والكثير منها سواء.

قال ابن تيمية في الفتاوى:

(السكر من هذه الحشيشة الملعونة بما تورثه من قلة الغيرة وزوال الحمية حرام يحد مُتَنَاوِلُها كما يحد شارب الخمر وهي داخلة فيما حرمه الله ورسوله من المسكرات لفظاً ومعنى ومن استحلها وزعم أنها حلال فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل مرتداً لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين[21].

---

(20) القرافي: الفروق - 7/ 218 (ط: بيروت).

(21) أحمد تقي الدين ابن تيمية: الفتاوى: 4/ 275 - مسألة: 508 (ط: الرباط).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المخدرات في الفقه الإسلامي لم يستعمل لفظها إلا في القرن العاشر الهجري، أما قبل ذلك فقد تحدث الفقهاء عن الحشيش والأفيون وغيرهما من المواد المفترة أو المواد المسكرة. والمفتر: كل ما أسكن الجسد وخدره وإن لم ينته إلى حد الإسكار كالبنج ونحوه، ولكنه قد ينتهي إليه من حيث الإضرار إذ هو يورث ضعفاً بعد قوة واسترخاء بعد صلابة وهموداً بعد حركة، وقصوراً بعد نشاط. وهكذا نلاحظ تداخلاً عجيباً في تعريف الخمر لغة وفقهاً وطباً وفي تعريف المخدرات أيضاً.

وأصبحت عبارة (المخدرات) في العصر الحديث تطلق على كل مادة تحدث خللاً في عقل إنسان وجسمه وهي تتفاوت قوة وضعفاً وتأثيراً سلبياً على صحته النفسية والبدنية، ومن المخدرات ما يشتد مفعوله ويحدث مضاعفات خطيرة أكثر من الخمر، ويؤدي إلى فقدان الكليات الخمس التي حرص الإسلام على الحفاظ عليها علاوة على الخسائر الصحية والاجتماعية والاقتصادية الناتجة عن فقدان العمل وتضاؤل الإنتاج وحوادث المرور، وتكاليف العلاج من التسمم، وما يتسبب فيه الإدمان لمتعاطيها من زيادة الكمية شيئاً فشيئاً.

وقد سجل الأطباء حالات إدمان للهرويين يتعاطى فيها المدمن خمسة آلاف مليغرام من الهيرويين يومياً، وتكفي في العادة مليغرام واحد لقتل إنسان غير مدمن فوراً[22].

وكم يتحمل المدمنون على الأفيون ومشتقاته (الهيرويين والمورفين) من نفقات باهظة جداً تفني الجنس وتقضي على الثروات الطائلة، وتقود إلى الإجرام والسرقة من أجل الحصول على المال اللازم لشرائها.

ومدمن المخدرات يبيع زوجته وابنته وأخته في سوق النخاسة في سبيل الحصول على شمة أو حقنة أو يطلب إلى واحدة منهن أن ترافق زملاءه ورفقاءه.

---

(22) محمد علي البار: المخدرات (الأفيون ومشتقاته: 163) (ط: دمشق: 1988).

وكما حرم الإسلام الخمر باعتبارها مفتاح كل شر بالنص بعلة إفساد العقل والإضرار بالجسم فإن هذه العلة حاصلة في المخدرات بل تزيد عليها الإضرار بالمال إلى حد الإفلاس والإضرار بالإدمان إلى حد الجنون.

وفي الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (أتاني جبريل فقال: يا محمد، إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وساقيها ومسقاها)..

أما المخدرات فقد نقل العلماء إجماع فقهاء المذاهب على حرمة تعاطيها بأي وجه من أكل أو شرب أو شم أو حقن لأنها من أعظم المفاسد وأسوئها ودرء المفاسد من المقاصد الضرورية لشريعتنا الغراء حماية للنفس والعقل، ولا تسامح في الإقدام على المنهيات إلا عند الاضطرار بشرط الاقتصار على القدر الذي يزول به الضرر، وتعود به الصحة ويتم به العلاج إذا لم يوجد بديل عنه من الدواء المباح، ويدخل في الاضطرار علاج المدمن.

فقد أفتى ابن حجر حين سئل عمن ابتلي بتعاطي المخدرات وصار حاله بحيث إذا لم يتناوله هلك، يجوز تعاطيه بحسب الضرورة الملحة حفاظاً على عقله وحياته، ولكن يجب عليه التدرج في تقليل الكمية التي يتناولها شيئاً فشيئاً حتى يتطهر دمه منه، ويزول اعتياده له.

وهذا أمر يرجع إلى نصح الأطباء وعلاجهم للمدمنين عليها، لقوله تعالى: ﴿**فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه**﴾[23].

وفي العصر الحديث انعقد إجماع الفقهاء والمحدثين مثل القدامى على تحريم المخدرات تناولاً وزراعة وصناعة واتجاراً، وإن كسبها حرام وإن صلاة من كان تحت تأثيرها غير مقبولة، وأن الربح الناتج عنها حرام لا يجوز التصدق به ولا عمل البر منه.. ومن العلماء المحدثين من جعل التبغ من المخدرات فحرم التدخين لإضراره بالصحة والمال وبالعقل أيضاً لما للإدمان عليه من تأثير على المدخنين ومن الفتاوى الحديثة في المخدرات:

---

(23) سورة البقرة، الآية: 173.

ـ فتوى مفتي مصر سابقاً سماحة الإمام الشيخ جاد الحق المنشورة في كتاب الفتاوى الإسلامية[24] وجاء فيها موضحاً: (وإذا كانت المخدرات كالحشيش والأفيون والكوكايين وغيرها من المواد الطبيعية المخدرة وكذلك المواد المخدرة المخلقة تحدث آثار الخمر في الجسم والعقل بل أشد فإنها تكون محرمة بحرفية النصوص المحرمة للخمر وبروحها ومعناها دفعاً للمضار ودرءاً للرذيلة، وسداً لذرائع الفساد ثم بين حرمة زراعتها وإنتاجها والاتجار فيها والتعامل بها على أي وجه كان، وإن صلاة من كان تحت تأثير المخدرات أو المسكرات غير صحيحة، وأن الربح الناتج عنها حرام، ولا يجوز التصدق به، ولا عمل البر منه لأن الله طيب لا يقبل إلا طيباً.

وجاء في مجلة (اللواء الإسلامي)[25]: إن التعزير في عقوبة مروجي المخدرات يصل إلى حد الإعدام، وأفتت معظم الدول العربية باعتبار القات من المخدرات في حين أن أكثر علماء اليمن لا يعتبرونه منها.

الإدمان وأخطاره:

الإدمان على الخمر أو المخدرات هو تكوين عادة قوية ملحة يتعذر التخلص منها والإفلات من تأثيرها على المدمن فتدفعه إلى الحصول على ما اعتادته نفسه بأي ثمن وبجميع الوسائل مع زيادة الكمية والجرعة، ومع صعوبة قد تبلغ درجة الاستحالة في الإقلاع عنه إلا بعلاج طبيب مختص طويل المدى، وذلك لأن بعض الأنسجة في الجسم أصبحت مفتقرة إليه ولا تستطيع الاستغناء عنه.

ويخضع هذا الإدمان إلى عدة عوامل تجعله يتفاوت قوة وضعفاً ومن أهمها نوع العقار المستعمل ومن المخدرات ما يجعل مستعملها مدمناً ولو مرة واحدة مثل الكوكايين، ثم قدرة متعاطيه وإرادته على التحرر من ضغط الإدمان فسيولوجيا ونفسياً، بل على التقليل من الكمية التي تعود عليها والتأخير في

(24) 10/ 3507 ـ الفتاوى الإسلامية (القاهرة ـ 1983).

(25) مجلة لواء الإسلام: 195 ـ 17/ 10/ 1985.

الاستعمال عن وقته المعتاد.

فالإدمان على المسكر أو المخدر يؤدي إلى تدهور صحة المدمن، ومن أعراضه المرضية الفشل والانهيار والأرق والاكتئاب والتشنج وعدم احتمال الضوء والضوضاء، وقد تظهر أعراض أخطر من ذلك وتفضي إلى الموت كصعوبة التنفس وبطء النبض أو ارتفاع ضغط الدم مع نزوع باطني إلى الانتحار.

أما نتائجه-فانحلال جسمي وأخلاقي تدريجي وفقدان لشهية الطعام ونقص الرغبة الجنسية وعدم المبالاة والاكتراث بحيث لا يعتمد عليه في شيء، وكذلك شحوب اللون والارتعاش وارتفاع درجة الحرارة وربما مات المدمن من فشل يصيب عضلات التنفس.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأعراض والنتائج يختلف نوعها باختلاف نوع المخدر ومفعوله فأعراض المدمنين على الأفيون غير أعراض المدمنين على الكوكايين، وهذا يعرفه الأخصائيون من الأطباء الباحثين[26] وأعراض الإدمان على الخمر تختلف عن أعراض الإدمان على المخدرات وإن التقت معها في فداحة الأضرار، وعجز كل منهما عن القيام بواجباته والوفاء بالتزاماته.

فقد أثبت علماء الطب والاجتماع أن إدمان الخمور يجمد الفكر ويضعف الإرادة ويغير الأخلاق، فيتحول طبع المدمن إلى عناد ومشاكسة وهذيان وجنون، وكثيراً ما يدفع إلى الإجرام.

وأثبتت إحصائيات جرت في ألمانيا أن أكثر من 50 في المائة من حوادث الإعتداء الإجرامي ناتج عن تأثير الخمر، إذ تنعدم في شاربيه سيطرة المخ على أفعاله كما أن المدمن على المخدرات تكثر منه الانحرافات والشذوذ السلوكي بكل أنواعه وشعوره العميق بأنه يرتكب ما هو مخالف للتقاليد الاجتماعية المرعية يحمله على عدم الانتماء إليه وعدم الارتباط المعنوي به وهو يقضي

(26) انظر كتاب الإدمان: عبد الحكيم العفيفي: 28 ـ 40 (ط: الزهراء: 1986).

معظم وقته خارج البيت مع رفاق السوء في أماكن تعاطي المخدرات بعيداً عن أعين الناس، فيفقد الشعور بالمسؤولية نحو زوجته وأولاده كما يفقد الحنان والعطف والسند المعنوي والدعم الفكري.

والقصص الغريبة التي يرويها علماء الاجتماع وعلماء النفس عن تأثير المخدرات بكل أنواعها على العقل ومالها من أثر على الفعل مما يدمي القلوب ويبعث على الأسى.

فقد قامت فتاة وقفزت من الطابق الخامس بعد تعاطيها كمية من الحشيش وكانت قبل أن تلقي نفسها تتحدث عن قدرتها على الطيران مثل العصافير وقال آخر: إنه يستطيع أن يشق الحائط بيده، ذلك أن مرض الخيال الجنوني لدى المخدرين يؤثر في إدراكهم وإحساسهم وعملهم كتخيل أشخاص غير موجودين، وسماع أصوات غير موجودة، أو يخترع قصصاً يزعم أنها وقعت له وليس لها أصل وتنشأ لديه أفكار خيالية تثبت أن ما يجول بخاطره من الأوهام هو حقيقة واقعة ثم تكون النتيجة الاختلاط العقلي والجنون المزمن.

أما مرض الجنون الكحولي أي الناتج عن تناول الكحول في الخمر وفي غيره فقد قرر علماء الطب النفسي أن له تأثيراً مباشراً في علم المرء وإدراكه وهو السبب المباشر للجرائم الجنسية الناجمة عن الغيرة فيذهب ضحيتها أبرياء فيقتلهم ظناً منه أنهم اعتدوا على شرفه، ويخيل إليه أن ما يجول بخاطره من الأوهام حقيقة.

وقد حدث أن مدمناً أرغم زوجته، على الاعتراف بأنها تحب سواه وبعد شجار طويل عمد إلى قتلها وربما قتل أولاده ظناً منه بأنهم ليسوا بنيه وهكذا فإن الجنايات التي يقترفها المدمن على شرب الخمر كبيرة لا تغتفر علاوة على ما يتسبب فيه من وجود أطفال معرضين لتشوه خلقي نتيجة تغلغل الخمر في جميع خلايا الجسم خاصة العصبية منها ولا تخلو منها الحيوانات المنوية[27].

---

(27) عبد الحكيم عفيفي: الادمان: 156 ـ 157.

خطر الحشيش وسائر المخدرات:

يشعر المدمن على الحشيش في البداية بنشوة تشبه السكر، ولكن سرعان ما يجعله ذا وجه عبوس، سوداوي المزاج غبياً خاملاً أبله، غارقاً في أحلامه بطيء الحركات متردداً، نحيف الجسم غير قادر على العمل ينتابه المرض المزمن، فيموت لانحلال وسائل الدفاع في جسمه.

وأكثر أنواع المخدرات خطورة الهيرويين الذي يحدث به الإدمان باستعماله مرة واحدة ويؤخذ إما عن طريق الشم أو عن طريق الحقن بالوريد وهو أشد خطورة لأنه يصل إلى الدم مباشرة، فإذا تأخر المدمن عن شمة في موعدها أحس برشح وإسهال وانهيار في الوظائف الجنسية، وفي وظائف الكبد مما يؤدي إلى الصرع والاضطرابات العصبية والاختلال العقلي والاكتئاب النفسي والتهرب من الواجبات والمسؤوليات في الحياة والاستجابة العدوانية لمواقف الإثارة والضغط ومعاناة القلق وعدم الاستقرار والركون إلى الراحة والخمول وكثرة حوادث المرور.

وهكذا فإن إدمان المخدرات يؤثر على كافة أعضاء الجسم صحياً، فيؤثر على العيون والجلد والأسنان والشعر وأمراض الجهاز التنفسي والجهاز الهضمي وضغط الدم والضعف الجنسي المزمن والعته واضطراب التفكير والوجدان والذهول والنسيان وحدة الطبع والهواجس والوساوس.

وعلل أحد الأخصائيين في أمراض المخدرات كثرة حوادث الطرقات التي يسببها الإدمان فتبلد الجهاز العصبي يزيد في مدة ردة الفعل وهو الوقت الذي يمر بين وقوع الصورة على شبكة العين وسريان هذه الومضات إلى الجهاز العصبي فإلى النخاع الشوكي فإلى خلايا عضلة القدم التي تضغط على فرامل السيارة لإيقافها فإذا طال وقت رد الفعل بسبب الإدمان حصلت الكارثة لا محالة وقد ثبت أن دماء من يحقن نفسه بالمخدرات تكون عرضة للتلوث وأن التهاب الكبد تكثر الإصابة به نتيجة الحقن في الوريد الذي يسرع بدخول العقاقير المخدرة السامة إلى الأجهزة العصبية بالإضافة إلى ما يؤدي إليه الإدمان من ممارسات قبيحة تهدر كرامة الإنسان بسبب اختلال المقاييس عنده

وضعف سيطرته على دوافعه الغريزية.

وقد ذكر أحد المشاركين في المؤتمر الدولي العربي للمخدرات أن السلطات الإسرائيلية تقوم بتوزيع كمية منها في أهم المناطق التي يقيم العرب فيها وفي داخل السجون الإسرائيلية التي يزج بهم فيها بقصد تدمير العنصر العربي عامة والفلسطيني خاصة، وشل حركته في المقاومة[28].

ومنذ أقدم عصور التاريخ أدرك الإمام بدر الدين الزركشي ما في تناول الحشيش من مضار، وكانت قد عمت بها البلوى في عصره فألف فيها نصاً عنوانه (زهرة العريش في تحريم الحشيش) حققه وعلق عليه الدكتور السيد أحمد فرج ومما جاء فيه:

(كل ما في الخمر من المذمومات موجود في الحشيش وزيادة[29].

وهي تشارك الخمر في السكر، وفساد الفكر، ونسيان الذكر، وإفشاء السر وذهاب الحياء، وكثرة المراء وعدم المروءة، وكشف العورة، وقمع الغيرة وإتلاف الكيس، ومجالسة إبليس، وترك الصلاة والوقوع في المحرمات هذا بعض ضررها في الدين.. أما البدن فتفسد العقل وتقطع النسل وتولد الجذام، وتورث البرص، وتجلب الأسقام، وتكسب الرعشة، وتنتن الفم وتخفف المني، وتسقط شعر الأجفان، وتحرق الدم، وتحفر الأسنان وتظهر الداء الخفي، وتضر الأحشاء، وتبطيء الأعضاء، وتضيق النفس وتقوي الهوس، وتنقص القوى وتصفر الألوان، وتسود الأسنان وتثقب الكبد، وتوهج المعدة وتولد في الفم البخر، وفي العين الغشاوة، وقلة النظر.

قلت: ومن أعظم دائها أن متعاطيها لا يكاد يتوب لشدة تأثيرها في

---

(28) مجلة الأمن العام - 68/ يناير 1975 - صفحة 124.

(29) والأطباء يسمونها: القنب الهندي ومنهم من يسميها بالحيدرية نسبة إلى حيدر أحد شيوخ الصوفية الأدعياء الذين أباحوا الحشيش، قيل كان ظهورها على يد حيدر هذا سنة 550، وقال: أبو العباس ابن تيمية: لم يتكلم فيها الأئمة الأربعة وغيرهم من علماء السلف لأنها لم تكن في زمنهم وإنما ظهرت في أواخر المائة السادسة، وأول المائة السبعة حين ظهر التتار، وكانت شراً دخل على بلاد العجم حين استولى التتار عليها، ثم نقلها إلى بغداد، وقد علم ما جرى على أهلها من قبيح الأثر: (مجموع الفتاوى: 4/ 263 - 264).

مزاجه وأنت ترى أهلها أكثر الخلق ضلالاً وتجافياً عن الاستقامة وأقرب إلى الدنية[30] وما عسى أن يقول هذا العالم (الزركشي) لو علم أنواعاً أخرى مّن المخدرات ظهرت من بعد، ومالها من فتك ذريع بقوى الإنسان وكل طاقاته ومالها من أثر سيىء في سلوكه وحياته عامة، ومن عاقبة مشؤومة تفضي به إلى الموت والتعاسة والشقاء في الدارين مثل الأفيون والكوكايين و الهيرويين، والجرائم التي ارتكبها متعاطو هذه المخدرات وأمثالها لا تكاد تحصى.

وعلى سبيل المثال في سنة 1985 قام شابان بدعوة اثنين من أصدقائهما لقضاء سهرة معهما ببور سعيد وأثناء هذه السهرة قاموا بشم الهيرويين وتحت حالة فقدان الوعي قاما بقتلهما وفرا إلى القاهرة وتمكنت المباحث من القبض عليهما واعترفا بارتكاب جريمة القتل فقررت محكمة الجنايات ببور سعيد إحالتهما إلى المفتي.

وقد أدى الحشيش بشاب فشل في دراسته إلى إصابته بداء الاكتئاب النفسي، فلما عاتبته أمه انهال عليها طعناً بسكين مزق جسمها وقتلها.

هكذا يتحول متعاطو المخدرات إلى وحوش كاسرة، وقد فقدوا رشدهم وظنوا خطأً أنهم يمتعون أنفسهم بالنشوة والانتعاش ولكنهم في واقع الأمر يدمرونها ويسلبون حريتهم ليصبحوا عبيداً للمخدر الذي يدمنون عليه.

فتأثير الكوكايين الذي يستنشق كمسحوق أبيض يشبه السكر أو يحضر على شكل محلول ويحقن أو يحول إلى قاعدة حرة ويدخن في غليون قوي جداً يستطيع تغيير الحالة النفسية الفسيولوجية لمن يتناوله إلى حد بعيد واستنشاق مسحوقه يؤدي إلى تدمير الأغشية المبطنة للممرات الأنفية، والدافع الأول لاستعماله كما يقول الأطباء المختصون، أنه يولد في الجهاز العصبي المركزي شعوراً بالنشوة، ويوهم متناوله أنه يزوده بالتفاؤل وبالطاقة وبالشعور المفرط بالقوة الذاتية لديه، ولكن الواقع بخلاف ذلك، فهو يعرقل القدرة على اتخاذ القرارات وإصدار الأحكام ويحرر الكوابت، ويصير متناوله عدوانياً، له

---

(30) الزركشي: زهرة العريش في تحريم الحشيش: 96 ـ 99 (ط: مصر 1987).

انفعالات جنونية يحدث له حالة من الكآبة تقترن بهيجان شديد ينشأ عنه في كثير من الأحيان شعور بأنه لم يعد هناك أي وجود للسان في الفم. . وقد يستمر شعور متناوله مدة تتراوح بين 45 دقيقة وساعتين، وعندما تتلاشى آثاره يبدأ شعور آخر بالكآبة والحزن والتعب والصداع إلى حد الانزعاج وهذا ما يدفع متناوليه إلى إعادة تعاطيه ليستريحوا وليحصلوا على الاسترخاء وتكفي جرعة واحدة في مرة واحدة أن تكون قاتلة لمعظم الأفراد، وتبين دراسة علمية أجريت في لوس أنجلس أن عشرة في المائة ممن يتناولون الكوكايين بانتظام أصبحوا مرغمين على استعماله[31] أما الأفيون فهو من أعظم المخدرات المؤدية إلى الإدمان بسرعة غريبة والإدمان هو حالة التسمم الدوري أو المزمن، والذي يؤثر على الفرد وعلى من يعاشره، وذلك نتيجة التعاطي المستمر للعقار.

ويتغير الإدمان على الأفيون بالخصوص به:

- قوة قاهرة ورغبة ملحة لتعاطيه والحصول عليه بأية وسيلة، وبأي ثمن.

- الاتجاه المستمر في زيادة الكم - الاعتماد النفسي والجسمي على هذا العقار أعراض جانبية عند التوقف عن استعماله قد تشتد حدتها فتسبب آلاماً جسمية دائمة من مرض مستعص.

- التوقف عن تناوله تدريجياً حتى لا يتعرض المريض لنوبات الصداع والاختناق.

- الإصابة بحالة تسمم، مع ارتخاء العضلات.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغرب يبيح الخمر رغم أضراره التي لا تقل إيذاءً عن أضرار المخدرات، فإنه يدين متناول المخدرات ومهربها والمتاجر فيها على الخصوص بأقسى العقوبات التي تصل في بعض البلدان إلى الإعدام أو السجن المؤبد، وذلك لما لها من أثر سيىء على الفرد والمجتمع ولما تسببه من أمراض بدنية وأعراض ذهنية وانفصام عن الحياة الاجتماعية. وقد

(31) المخدرات حقائق وأرقام: ترجمة نصار وشاهين: 159 - 161 (ط: 4/ 1988).

تختفي أعراض الاعتماد الجسمي للمورفين والهيروين والكوكايين في غضون أسبوعين، ولكن تبقى المشكلة بعد ذلك في العلاج النفسي والتأهيلي وهذا العلاج ليس بالأمر الهين وقد يطول أمده.

أثر المخدرات في المجتمع:

العلاقة بين الفرد وبين المجتمع الذي نشأ فيه علاقة عضوية متفاعلة يؤثر فيها ويتأثر بها كلاهما في الآخر ودراسة الظواهر التي تسود المجتمع مثل ظاهرة تعاطي المخدرات قد تكشف عن عوامل انتشار هذه الآفة بشكل مريع وسريع فيه، خاصة بين الأحداث بقصد معرفة الدواء الذي يعيد إليه صحته واجتناب أصل الداء، أو التخفيف من حدته وطاقته على الأقل، والمجتمع هو الذي يصف السلوك الاجتماعي بأنه سوي أو منحرف في ضوء عقيدته وأخلاقه وتقاليده المرعية فالمنحرفون أو الجانحون في نظره هم ذوو السلوك المضاد له والذين يكونون بالنسبة إليه عنصر قلق أو اضطراب، يمثلون خطراً على حياتهم، ويعرضون حياة الآخرين للخطر بإشاعة الجريمة عن طريق العدوى والاختلاط.

فالشعور بالنقص مدعاة لمضاعفة الجهد، والإحباط عامل لمزيد من البذل ولكن قد يكون كلاهما سبباً للاضطراب العصبي والسلوك الشاذ.

صحيح أن هناك مشاكل مشتركة بين المجتمعات البشرية عامة في هذا العصر، ولكن ذلك لا يعني استخدام مفاهيم واحدة من منطلقات غير مختلفة، فاختلاف نمط الحياة بين المجتمعات وتباين واقعها، وتنوع مشاكلها كل ذلك يفرض على الباحثين أن يقوموا بدراسات ميدانية استطلاعية تنسجم مع واقع المجتمع من ناحية، ولا تجتر الخطوات المنهجية لدراسات اجتماعية مماثلة في مجتمعات مغايرة.. ولكن معظم الدراسات الميدانية للواقع العربي في مجال انحراف الأحداث وتعاطي المخدرات لم تكن سوى تكرار لدراسات مشابهة أجريت في المجتمعات الغربية باستخدام أدوات البحث نفسها، في حين أن مشاكل المجتمعات العربية في ذاتها تختلف من قطر إلى آخر، فضلاً عن مشاكل المجتمعات العربية والمجتمعات الغربية.

فدولة الإمارات العربية تعرضت إلى تغيير كبير نتيجة نمو سكاني سريع بسبب توافد المهاجرين من مختلف الجنسيات عليها من الأيدي العاملة بعد سنة 1972 وذلك نتيجة لتطور إنتاج النفط في الدولة.

إذ دخلت منذ ذلك التاريخ مرحلة هامة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية أدت إلى اكتظاظ المهاجرين إليها من شتى الجنسيات والأجناس وعدم التجانس في التركيبة السكانية وظهور علاقات اجتماعية وأنماط سلوكية وقيم اجتماعية دخيلة كان من أبرز آثارها في المجتمع الإماراتي الذي كادت تصح تسميته بمجتمع المغتربين، أن ازدادت معدلات الانحراف والأمراض الاجتماعية بما فيها تعاطي المخدرات في بعض الأوساط التي كونت مناخاً مشحوناً بالمتناقضات لا يتسق مع أهداف التنمية الحقيقية المنشودة للمجتمع الإماراتي، رغم ما تقوم به جامعة الإمارات من خدمة المجتمع وتحقيق التطور العلمي فيه وإعداد المتخصصين والفنيين وتطوير المجتمع مع الحفاظ على تراثه المجيد ومقومات أصالته العربية الإسلامية[32].

ويتضح من الإحصائيات الرسمية للدولة الصادرة عن وزارة الداخلية بأن معدل جرائم الاتجار بها وترويجها في الدولة نزل إلى 159 جريمة سنة 1981 بينما كان عدد الجرائم في سنة 1980 مثلها و16 جريمة، وتبذل مكاتب مكافحة المخدرات على مستوى الدولة جهوداً كبيرة في مواجهة هذه الظاهرة الخطيرة ومحاولة الحد منها، وتأتي في مقدمة هذه الجهود حملات التوعية المتنوعة، ومحاولة التعرف على العوامل الاجتماعية والاقتصادية والنفسية التي تؤدي إلى استنشاق المخدرات، وتحديد طرق المقاومة والوقاية والعلاج لهذا الوباء الفتاك[33].

ويتضح من الاحصائيات أن أكثر المتعاطين للمخدرات من الأجانب، وخصوصاً الآسيويين منهم، يليهم العنصر العربي فالمواطنون. وأكثر المواد المخدرة انتشاراً الحشيش والأفيون والهيروين.

---

(32) انظر مقدمة كتاب: المخدرات وظاهرة استنشاق المخدرات لناصر ثابت: (ط: الكويت 1984).

(33) المصدر السابق: 65 ـ 66.

ولحماية المجتمع الإماراتي مما يهدده لا بد من تعاون المواطنين مع الشرطة في ملاحقة المهربين والتجار وبالخصوص الطلاب الذين لهم من حصافة الرأي ومن الغيرة على وطنهم ما يدفعهم بحماس، وإخلاص للمقاومة التي تعتبر واجباً دينياً وواجباً وطنياً في الآن نفسه.

يقول علم الاجتماع: المجتمع مسؤول عن ضمان سيره في الطريق الذي انتهجه وعن أخلاق أفراده وتمتعهم بحياة كريمة مستقرة، بعيدة عن الانحراف والفوضى، سواء في علاقات الأفراد ببعضهم، أو علاقتهم بالمجتمع كمجموعة تمثل أهدافاً مشتركة ومثلاً عليا هي على اتفاق بينهم.. فكان لا بد للسلطة المنبثقة عن هذا المجتمع أن تحدد طريقة مقاومتها لتسرب المخدرات وحماية ناشئتها وشبابها جيل الغد وأمل الأمة من كل انحراف لا يقتصر ضرره على صاحبه في تهديم شخصيته، والقضاء على مستقبله، ولا على فئة من الشباب أصيبت بمرض عضوي أو عقلي أو أخلاقي يستوجب علاجاً دقيقاً لإعادتها إلى حالتها الطبيعية، بل إن الضرر يتجاوز الأفراد والفئات إلى المجتمع كله في حاضره ومستقبله فلا يقدر على تحقيق طموحاته في مجالات التنمية الشاملة، ولا في ميادين التقدم العلمي والحضاري، لأنه فقد السند الذي كان يعتمد عليه والطاقات الحية التي تنهض بأعباء المسؤولية، وحمل مشعل الرقي والنهضة وعلى قدر اتساع دائرة الضرر وعمقها يتضخم حجم الجريمة وتعظم المسؤولية في قمعها وملاحقة مرتكبيها.

وهذه المسؤولية التي تتحملها أجهزة الدولة بكل صرامة وحزم يجب أن يشرك فيها كل مواطن مخلص لربه صادق في وطنيته، فيحب لمجتمعه الذي نشأ في ظله وأفاد من خدماته، وعاش فيه عزيزاً آمناً فلا غرابة أن ترى المجتمع الدولي يهتم بظاهرة انتشار المخدرات منذ عهد بعيد، فتنضم ستون دولة إلى الاتفاقية الدولية للأفيون ثم تنضم معظم دول العالم إلى اتفاقية المخدرات التي جاءت في 52 مادة، ثم وقع تعديلها في بروتوكول 1972 لتكون أكثر مسايرة للأوضاع الجديدة وللتطور السريع الذي تتعرض له المخدرات في العالم وتعتبر الاتفاقيات الدولية جريمة المخدرات جريمة

دولية، تسمح بمتابعة الجناة خارج الحدود الإقليمية، ليتسنى استخدام قواعد تسليم المجرمين وهنا يقتضي أن تصير القوانين الداخلية لكل دولة أدوات فعالة للقانون الدولي من شأنها أن تساعد على توفير التدابير الناجعة لمكافحة هذه الظاهرة الوبائية الخطيرة على المستوى الدولي[34].

فإذا كان المجتمع الدولي على اختلاف أجناسه وأوطانه ومصالحه ـ يدعو إلى تضافر الجهود وتوحيد المساعي والقوانين للقضاء على جرائم المخدرات التي كادت تأتي على الأخضر واليابس، فكيف لا تتوحد جهود المجتمع الواحد الذي يجمعه رابطة الدين، ورابطة الجنس واللغة التاريخ ورابطة المصير المشترك.

إن الواجب الإسلامي والوطني ليفرض على أبناء هذا المجتمع أن يتجندوا لمكافحة هذا العدو للدين والأخلاق والعلم والحضارة، ولا ينسوا أنهم في سفينة واحدة، وخير مثل يحسم هذه الحقيقة ويوضح الترابط الوثيق بين أفراد مجتمع يؤذي كله ما يؤذي بعضه.. قول النبيّ ﷺ في حديث أخرجه البخاري في باب الشركة..

(إن قوماً استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم ـ، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً)..

ثم إن كل الدراسات تحذر من خطر التزايد المستمر في عدد المدمنين الذين يستعملون المخدرات في المجتمعات الغنية والفقيرة على السواء.

وقدرت هيئة الأمم المتحدة حسب دراسة قام بها أحد خبرائها أن عدد المدمنين على المواد المخدرة المعروفة بلغ نحو ثمانية وأربعين مليوناً في العالم يتعاطون الحشيش أو الكوكايين أو الأفيون أو مشتقاته والأرقام في تصاعد مذهل يدعو إلى مزيد من الحزم واليقظة وتضافر الجهود في الكفاح

---

(34) مكافحة المخدرات: إعداد دار النشر للمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض: 145.

على المستويين الوطني والدولي[35].

يقول بعض علماء النفس: إن الأضرار النفسية لا تصيب المجتمع، بل يقتصر ضررها على المدمن، وبذلك يمكن القول بأن الإدمان مشكلة سيكولوجية لها أسباب نفسية كثيرة ينبغي معرفتها للاعتماد عليها في علاج حالات الإدمان.

والحق أن الأضرار التي تحدث نتيجة إدمان مواطن هي أضرار تمس المجتمع بدءاً بالأسرة الخلية الأساسية له، فإن الأب أو الأم إذا كان أحدهما أو كلاهما مدمناً وأنجبا طفلاً يكون في هذا الطفل استعداد ما لضعف جهازه العصبي وقد يصبح فيما بعد مريضاً بمرض عقلي عضوي، إن الإدمان على المخدرات من قبل أحد أفراد الأسرة يحطم معنوياتها ويخفض مكانتها، فتسقط المثل العليا ويتجه الأبناء إلى الانحراف، وتنعدم فيها القدوة الحسنة، ثم تنتقل الأضرار إلى المجتمع فتمس نظمه وأخلاقه وتقاليده المرعية وهيئاته الاجتماعية.

ومن يرى في الإدمان أضراراً صحية جسيمة، فلماذا لا ينظر أيضاً إلى الخسائر الاجتماعية الفادحة التي تحدث من وراء الإدمان؟.

وأي جرم أعظم من جريمة شخص يساعد بصورة مباشرة على تفشي الإدمان وتجارة المخدرات في المجتمع الذي يعيش فيه، وهو مهيأ نفسياً للقيام بأي نوع من أنواع الجرائم: سرقة، اغتصاب، تخريب، قتل.. إلخ.

وجريمة من هذا النوع كشرارة في الهشيم، والمشاكل الصحية الناتجة عن الإدمان لا تقارن بمدى الأخطار التي تحيق بالمجتمع ورفاهيته وسلامته وأمنه، وحرية أفراده.. وكم تنفق من أموال في السهر على أمن المجتمع من هذا الداء الوبيل، ومطاردة التجارة فيه من ملاحقة المهربين وعلاج المدمنين لإرجاعهم إلى حظيرة المجتمع الذي أنكروه وكرهوه وخرجوا عنه وتجاوزوا قوانينه وأعرافه ولكي تعيش مجتمعاتهم ودولهم قوية متماسكة، وتقطع على

(35) عبد الحكيم العفيفي: الإدمان ـ 161 ـ 162 (ط: مصر 1986).

العدو ما يخطط له من إهدار قوتها وتهوين أمرها والفت في عضدها.

وقد لاحظ أحد الساسة من المفكرين الطريق الذي سارت فيه المخدرات وأن هناك دولاً بعينها تستخدمها كسلاح من أسلحة الحرب ضد الشعوب المستهدفة، لتهوين شبابها الذي سيفقد بالمخدرات كل إرادته وطاقته وعنفوانه، ويستسلم إلى الإدمان فالاضمحلال.

ويرى هؤلاء المحللون أن الشعوب العربية خاصة تأتي في قمة الشعوب المستهدفة، وأن الغاية الكبرى لحرب المخدرات في البلاد العربية هي الانهيار الاجتماعي الذي يعقبه الانهيار الاقتصادي، والاستسلام لإرادة الدول الخارجية، وذلك منتهى أي هدف سياسي على مدى التاريخ.

وقد نجحت مافيا المخدرات التي أصبحت لها مكاسب مادية ضخمة بعمليات التهريب والاتجار وبوسائل الترويج المتطورة التي اقتحمت الجامعات والمدارس.

ومما جاء في بيان مؤتمر دولي عربي للمخدرات انعقد في المملكة العربية السعودية:

- يهيب المؤتمر بالدول العربية التي لم تنضم إلى الاتفاقية الوحيدة للمخدرات سنة 1971م، وبالبروتوكول المعدل لها سنة 1972م، واتفاقية المواد النفسية لسنة 1972م أن تنضم إليها، وأن توفي بالالتزامات المترتبة عليها.
- يناشد كلاً من تركيا وإيران وباكستان وأفغانستان والدول العربية المجاورة لها إلى وضع نظام ثابت يكفل تعاوناً أكثر فاعلية بين أجهزة المكافحة في هذه الدولة، وأن يتولى المكتب الدولي العربي لشؤون المخدرات العمل على تحقيق هذا الغرض.
- يؤكد المؤتمر أن التعاون الدولي في مكافحة المخدرات لا يتحقق بصورة فعالة إلا بتنظيم دقيق للاتصال السريع عند الحدود لتبادل المعلومات عن طريق الشبكات اللاسلكية الإقليمية.

ـ نظراً لما اتضح من أن الهجرة الخارجية إلى بعض الدول العربية، ولا سيما دول الخليج العربي، سهل تهريب المخدرات إليها. . فإن المؤتمر يهيب بهذه الدول أن تعمل على تنظيم الهجرة إليها، أو فرض رقابة تتضمن منع هذا التهريب. ودولة الإمارات العربية المتحدة، التي يدرك قادتها وشعبها ما للمخدرات التي تنشرها عصابات التهريب المنظمة من خطر على الأمن والصحة والعقل على مستويات الفرد والمجتمع والشعوب، فأسهمت في التصدي لهذا الوباء الفتاك، وعقدت في أبو ظبي سنة 1413، 1992 مؤتمراً عالمياً لمقاومة المخدرات. . مؤتمر أبو ظبي العالمي.

الأحداث والمخدرات:

وتشير الدراسات التي أعدها خبراء عن تعاطي المخدرات أن معظمهم من الأحداث والشباب.

ففي دولة الإمارات العربية المتحدة أسفرت أبحاث ودراسات ميدانية عن الذين يمارسون استنشاق الغازات يمثل صغار السن منهم الأغلبية الساحقة، وقد انتقلت هذه الظاهرة حديثاً إلى مجتمع الإمارات من مجتمعات مختلفة عبر الهجرات الوافدة، ويرجع انتشارها إلى حب الاطلاع والتقليد والعدوى، حتى انتشرت بشكل سريع بين فئة معينة من فئات المجتمع وهم طلاب المدارس في مراحل التعليم العام الذين هم في سن صغيرة وقد اكتسبوها على الترتيب الآتي: من الأصدقاء والمدرسة والصحف والأجانب واعتماداً على استمارات وأبحاث ميدانية يمكن القول بأن معظم الأحداث الذين يمارسون الاستنشاق يقطنون في مناطق سكنية مختلطة من عدة جنسيات والظروف الاجتماعية السيئة التي يعيشون فيها من أكبر العوامل والدوافع، ومن أهمها:

الخلافات الأسرية ـ الطلاق ـ تعدد الزوجات ـ عمل الوالدة خارج البيت ـ سوء تصرف الأب ـ وفاة أحد الأبوين وبالأحرى وفاتهما معاً ـ بعد الأهل ـ

الفراغ ـ الهروب من الواقع المر ـ صعوبة ظروف العمل[36].

وتجدر الإشارة إلى أنه لم تهيأ دراسة موضوعية عن تأثير الوراثة على تعاطي المخدرات خلال عدة أجيال لمعرفة ما إذا كان إدمان الآباء ينتقل إلى الأبناء، ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن الوراثة تؤثر في العوامل الشخصية الأخرى للفرد، إذ يرث الابن بعض الصفات الخلقية لوالديه، بل قد تنتقل إليه صفة خلقية لم تكن موجودة في أبويه، ولكنها موجودة في جد من أجداده.

وفي سنة 1939م أجرى (شوبرا) دراسة تحليلية على متعاطي الحشيش في الهند، فاستخلص أن نسبة كبيرة منهم يتسمون بالغباوة، وأن هؤلاء الأغبياء لا يستطيعون مواجهة ضغط الحياة فيلجؤون إلى تعاطي الحشيش ظناً منهم أن ذلك يخلصهم من الإحساس بالكآبة نتيجة إخفاقهم في حل المشاكل التي تعترضهم وتتفق نتائج شوبرا مع ما ذهب إليه فقهاء علم الإجرام من أن الضعف العقلي يؤثر على التكوين النفسي للشخص ويجعله أكثر استجابة للمتغيرات الخارجية و التأثر بها، وبالتالي أكثر استعداداً للقيام بأي عمل إجرامي يحقق له حاجاته.

ومما يزيد الأمر سوءاً ازدياد نسبة الأحداث الذين يتعرضون لهذه المواد في سن مبكرة، كما يعني زيادة سنوات التعرض لها زيادة المشاكل الناتجة عنها كارتفاع النسبة من أسرة المصحات والمستشفيات العامة التي يشغلها المدمنون عدا المستشفيات الخاصة بالأمراض النفسية حتى كادت تصبح مشاكل الإدمان المستهلك الأكبر للموارد المخصصة للخدمات الصحية في كثير من البلدان وتوصي هيئة الصحة العالمية بإعطاء هذه المسائل أولوية خاصة من بين مشاكل الصحة العامة.

المضار الاقتصادية:

ومن المعلوم أن للمضار الاجتماعية انعكاساتها السيئة على الميدان الاقتصادي في المجتمع الذي يعاني من تلك المضار سواء أكانت بصفة مباشرة

---

(36) ناصر ثابت: المخدرات وظاهرة استنشاق الغازات: 110 ـ 116 (ط: الكويت 1984).

أم غير مباشرة، بحيث لا يكاد ينفصل أحد الميدانين الهامين الاجتماعي والاقتصادي عن الآخر في الشعوب، لما يجمع بينهما من روابط عضوية أو روابط النتائج بالمقدمات والأسباب بالمسببات.

فتأثير سلوك الفرد والجماعة على صحة المجتمعات وسعادتها، وحياتها ونمائها يبدو للدارسين في وضوح وجلاء من خلال النظم الاجتماعية.

أما على الصعيد الاقتصادي فإن دراسة التكاليف المرتبطة بتناول هذه المواد المخدرة السامة تظهر أرقاماً مذهلة تقدر على أساس اعتبار هذه العناصر:

ـ كنقص الكفاءة في العمل ونقص الإنتاج.

ـ وفقد العناصر البشرية القادرة على النهوض بالأعباء المؤهلة لتقديم الخدمات للمجتمع على اختلافها، وخاصة في البلدان النامية التي تنفق مواردها على تكوينها وإعدادها، ثم تفقدهم في الوقت الذي تكون فيه الحاجة إليهم شديدة.

ـ كل ذلك بالإضافة إلى الطاقات البشرية المشلولة العاجزة عن العمل والإنتاج نتيجة إدمانها، وهذا لا يشمل التكاليف الناتجة عن إنتاج المواد المخدرة و تصنيعها وتسويقها وتوزيعها وإهدار الأرض الخصبة في زراعتها، وكانت زراعة الأغذية أحق بها وأجدر.

ـ وتقدر التكاليف الناشئة عن سوء استعمال المخدرات والعقاقير في الولايات المتحدة الأمريكية بخمسين بليون دولار سنوياً، كما يقدر ما يدفعه المتعاطون للمخدرات ثمناً لها في كندا بعشرة بلايين دولار سنوياً[37].

ـ ثم إن المجرمين عناصر فساد في التنمية الاقتصادية والنهوض الاجتماعي وارتباط الجرائم بالمخدرات لا يحتاج إلى بيان أو دليل بعد أن أثبتته الدراسات بالأرقام، والطريق بين الترويج والتهريب والإدمان مليئة بالضحايا وبالخسائر المادية.

---

(37) د. عصام الدين الشربيني: دراسة عن الكحول والمخدرات: 18 ـ 20.

ثم إن ما تملكه عصابات المخدرات اليوم من إمكانات ضخمة وخبرة عجيبة وتقنيات حديثة متطورة في أساليب العمل واستخدام أشخاص ذوي كفاءة عالية في مجالات الكيمياء والتهريب والتجارة والاستثمار والزراعة والتصنيع ونفوذ يتطاول في بعض البلدان إلى التأثير في القوى السياسية ومواقع السلطة وما يقابل ذلك كله من إعداد الحكومات لمكافحة هذه العصابات المنظمة من عناصر بشرية تنفق على تدريبها أموالاً طائلة وموارد مالية ضخمة في تسليح أعوان الأمن المدربين في هذا الميدان وتفريقهم في طول البلاد وعرضها لمراقبة الموانىء والحدود وكل ما هو مظنة لأوكارهم، ومتابعة هؤلاء المجرمين الخطرين للقبض عليهم. . وما يتعرض له كل واحد منهم إلى مفاجآت خطيرة قد تودي بحياته، بحيث لو بذلت هذه الأوقات والأموال والجهود والطاقات في مشاريع التنمية الشاملة التي تعود على الأمة بالتقدم وتحقيق الرفاهية والازدهار لكان لهذه البلدان شأن في الرقي.

والانكى من ذلك أن تعمد بعض أجهزة المخابرات العالمية إلى تصيد بعض الأفراد اللامعين لإيقاعهم في براثن المخدرات خارج بلادهم، حتى تسيطر عليهم وتضطرهم لخدماتها في بلادهم، واستغلال خبراتهم العلمية والفنية في شتى المجالات، وهي طريقة أخرى من طرق تهريب الأدمغة وأهل الاختصاص.

وتشير تقارير المكتب العربي لمكافحة المخدرات إلى تصاعد الكميات المضبوطة من المخدرات والحبوب في لبنان ومصر والمغرب وإلى ظهور زراعات متفرقة للحشيش والأفيون في بعض الأقطار العربية.

والخسائر الاقتصادية الناجمة عن نفقات الأجهزة المتعددة في كل بلد من بلادنا العاملة في مجالات الوقاية والعلاج والمكافحة والصحة والأمن والإعلام ورعاية الشباب ضد هذا الداء الفتاك الذي يزداد استعماله وتتفاقم خطورته رغم هذه الجهود الجبارة، لا تكاد تحصى بالأرقام.

ولكن ما دام أمر الإدمان في تفاقم رغم أن كثيراً من الدول تستخدم أحدث الأجهزة في المراقبة والمقاومة، وأنجع الأساليب العلمية فإن المهربين

هم بدورهم يتفننون ويستعملون من التقنيات والحيل ما لا يخطر على بال، وهذه الحقيقة تدفعنا إلى البحث عن الحلقة المفقودة في جهودنا وفقدانها يقف دون النجاح المنشود.

وإذا كان ديننا شنع بالخمر فكيف بالمخدرات التي هي أعظم خطراً على المجتمع صحياً وخلقياً واقتصادياً.. قال: ﷺ في حديث أخرجه أبو داود وابن ماجه: (لعن الله الخمر وشاربها وساقيها ومبتاعها وبائعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه)..

إن الخسائر التي تسببها المخدرات من قلة في الإنتاج وكسل وتقاعس عن العمل وأمراض بدنية ونفسية وما يلزم ذلك من تكاليف العلاج والتأهيل، ثم ما يلزم من تكاليف المراقبة وحراسة الحدود والثغرات التي يمكن أن يتسرب منها المهربون، ثم ما يلزم من تكاليف ملاحقتهم ومقاومتهم، إنا لما جمعنا هذه التكاليف كلها لبلغت أرقاماً خيالية.

وقد خصصت الإدارة الأمريكية مليارين من الدولارات لمكافحة المخدرات.. كما قدمت كولومبيا حوالي 65 مليون دولار كمساعدة عسكرية بهدف القضاء على المؤسسات العسكرية التابعة لتجار المخدرات بالإضافة إلى 19 مليون دولار لمعدات حماية قضاتها من رصاص فرق الموت التابعة لعصابات تجار المخدرات وقدمت تركيا مساعدات كبيرة بلغت ملايين الدولارات كي تبيد الزراعات غير المشروعة له، فلا يتسرب الأفيون إلى عصابات التهريب.

والحق أن أضرار المخدرات تتجاوز الجانب الاقتصادي إلى الأضرار الشاملة لكل مقومات الحياة.

ولم تزل السوق الأمريكية أكبر سوق استهلاك للمخدرات في العالم، وتأتي من بعدها السوق الاسبانية باعتبارها على مقربة من سوق الاستهلاك الأوربية.

وقد تمكنت الشرطة الاسبانية من مداهمة كبار تجار المخدرات في ضواحي مدريد وصادرت أكثر من 200 كيلو غرام من الكوكايين تقدر قيمتها

بأكثر من ثمانية ملايين دولار.

وفي ألمانيا تبلغ عائدات سوق المخدرات نحو 300 مليار دولار سنوياً مما جعل اقتصادها يعاني أضراراً جسيمة من آثار تجارة المخدرات غير المشروعة رغم ارتفاع مستوى المعيشة فيها وما عرفت به من ازدهار اقتصادي في العالم.

وقد تحدث مدير الهيئة الباكستانية لمراقبة المخدرات في ندوة المخابرات الدولية التي انعقدت في أبو ظبي من 11 إلى 21 مارس سنة 1990 فقال: لا شك أن استهلاك هذه الكمية الضخمة في دولة فقيرة نامية يشكل خسائر فادحة وأزمة اقتصادية خانقة تلحق باقتصادها الوطني خسائر مادية لا تقدر، فضلاً عن الخسائر الأخرى الجانبية التي تقتضي مواجهتها نفقات تنعكس آثارها السلبية على المقومات الاقتصادية وعلى القوى الحية الفعالة التي تسهم في تنفيذ الخطة الاقتصادية للدولة وهكذا يتجلى أن المخدرات معول من معاول الهدم الاقتصادي في الدول[38].

من عوامل انتشار المخدرات:

أثبتت الدراسات العلمية عن المخدرات أن ارتفاع مستوى العيش، وتحسن الحالة الاقتصادية للمجتمع لا يخفض من حجم جرائم المخدرات خلافاً لما هو متعارف من أن سوء الحالة الاقتصادية يزيد في الجرائم والعكس بالعكس. فالمخدرات منتشرة في الدول المتقدمة الغنية والدول النامية الفقيرة والولايات المتحدة على سبيل المثال من أكثر دول العالم غنى ولكنها تعاني أكثر من غيرها تفشي المخدرات بين أبنائها، مما دفعها إلى تقديم العون للدول الفقيرة المنتجة للمخدرات حتى تحكم تلك الدول سيطرتها على عملية إنتاج المخدرات والاتجار فيها للتقليل من حجمها، فلا تأخذ طريقها إليها وفي الماضي كانت نتائج البحوث التي أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية تشير

---

(38) الإحصائيات والأرقام مأخوذة من دراسات ميدانية قام بها الصحفي (وجيه أبو ذكرى) في أمريكا الشمالية وبعض دول أوروبا مع أجهزة مكافحة المخدرات (بارونات المخدرات) (ط: 1990).

إلى أن المخدرات تنتشر في المناطق الفقيرة جداً ذات المستوى الاقتصادي والاجتماعي المنخفض.

أما اليوم فقد تغير الوضع في كثير من أقطار العالم، إذا أثبتت البحوث انتشار تعاطي المخدرات بين طبقة الأغنياء أيضاً ولا تكفي عينة البحث التي اختيرت من بين المترددين على العيادة الخارجية الحكومية للعلاج المجاني وهم من الفقراء عادة، ما دام عدد لا يستهان به من الأغنياء يلتجؤون إلى المصحات الخاصة وإنما الاختلاف في نوع المخدر وجودة مادته، وتعليل ذلك أن الرخاء المفاجىء والأرباح الطائلة والحظوظ التي تؤدي إلى الغنى ووفرة المال قد تؤدي بدورها إلى الإقبال على تعاطي المخدرات، كما أن هذه الثروات تصبح هدفاً لمهربي المخدرات والمتجرين فيها الذين يحاولون فتح سوق جديدة لها في الدول الغنية حيث تكثر الأيدي العاملة الأجنبية.

وقد عرفت دول الخليج تعاطي المخدرات على أيدي العمال الذين هاجروا إليها، كما أن الكساد المفاجىء يؤدي إلى البطالة والتفكك الأسري، ويعني ذلك إحباط الأمل والشعور بالفشل وخصوصاً بين الشباب الذين يواجهون صعوبات جمة في البحث عن عمل، ومن وجد منهم شغلاً لا يحصل منه إلا على عائد قليل لا يواجه به التصاعد المستمر في الأسعار وفي الوقت الذي تكون النتيجة فيه عائداً قليلاً وإحباطاً لدى الأغلبية، وعائداً ضخماً لدى أقلية غير مهيأة أصلاً لإنفاقه ومن ثم تجد نفسها مندفعة لاستخدامه في تعاطي المخدرات وهتك الأعراض وإفساد الذمم ويتفاقم الخطب حين ينتشر في البلدان التي تروج فيها المخدرات ويسودها جو من التسامح تجاه الذين يتعاطونها ويعني ذلك أن القيم السائدة فيها لا تدين هذا السلوك، بل تعتبره عملاً غير مستهجن أخلاقياً ويظهر أثر هذا التسامح في التخلي عن إعانة السلطة على ضبط جرائم تعاطي المخدرات وملاحقة مهربيها والمتاجرين فيها[39].

---

(39) محمد فتحي عيد: جريمة تعاطي المخدرات في القانون المقارن: 2/ 203.

وقد ظهر من نتائج بحث ظاهرة تعاطي الأفيون في مدينة القاهرة وخاصة الحشيش أن هناك معتقدات لم تزل راسخة في أذهان الكثيرين من المصريين أن تعاطي المواد المخدرة لا يتنافى مع أحكام الدين[40] وهذا ما يحصل في اليمن بتعاطي القات. لذلك فإن التوعية الدينية بتحريم الشرائع السماوية للمخدرات سوف يكون لها أثر في التقليل من حجم هذه الظاهرة على الأقل. . وسنعود إلى الحديث عن تحريم الشريعة الإسلامية للمخدرات مع اختلاف التأثير في التخدير.

ومن أسوأ العادات التي كانت منتشرة في مصر جلسات تعاطي الحشيش الجماعية أثناء الاستماع للفنانة الراحلة أم كلثوم في حفلها الشهري، ومن العادات المنتشرة في القرى الكائنة بالمناطق الجبلية جنوب قسنطينة بالجزائر قيام النسوة المتزوجات في اليوم السابع والشعرين من شهر رمضان المعظم بإعداد فطائر لأزواجهن مخلوطة بالحشيش[41] ومن عوامل البيئة الخارجية المؤثرة: بيئة العمل فالنشاط المعني للفرد والبيئة التي يزاول فيها نشاطه لها تأثير في الفرد على تعاطي المخدرات بالاقتداء أو الانسجام أو التقليد الأعمى فالفرد ميال بطبعه إلى الانضمام لغيره ممن يشبهه في المزاج والعادات بقصد قضاء وقت الفراغ، وتلعب الصحبة هنا دوراً هاماً. . وكذلك بيئة الأصدقاء والرفاق والزملاء.

والغريب أن كثيراً من المسلمين ذكروا بداية تعاطيهم للحشيش وكانت في صحبة أصدقاء من العمال المتسولين باسم الدين (الدراويش) أو بدافع من حب الاطلاع بعد أن زين لهم المتعاطون له تناوله، وأخذوهم معهم إلى عالم القصص والأساطير والخيال.

ولا ننسى ما تلعبه العوامل السياسية من دور في تعاطي المخدرات فإذا كان الشعب مسلوب الإرادة بسبب الاستعمار أو الاضطهاد، وما يتبع ذلك من تخلف وفساد في النظم الاقتصادية والعلاقات الإنسانية والاجتماعية بوجه عام

---

(40) سعد المغربي: ظاهرة تعاطي المخدرات: 114 (ط: القاهرة 1962).

(41) سعد المغربي: تعاطي المخدرات: أسبابه ودوافعه: 92 (ط: القاهرة 1971).

كالصين قبل التحرير، وكذلك الهند وجنوب أفريقيا والدول العربية التي عانت من فساد بعض الأنظمة السياسية ما عانت.

وقد كانت المخدرات وما زالت من أعظم أسلحة الأطراف المتحاربة استخدمها الفيتناميون في إضعاف قوة الجنود الأمريكيين في حرب فيتنام، كما استخدمها الانجليز من قبل لإحكام قبضتهم على الصين[42].

فالهوة بين الحاكم والمحكوم إذا ضاقت استتب الأمن والنظام وقل حجم جريمة تعاطي المخدرات، وإذا زادت الهوة اتساعاً بينهما تفاقم حجم تلك الجريمة.

أما الأسرة فتشكل الخلية الأساسية للمجتمع فيها ينشأ الطفل ويتكون، ويكتسب اتجاهاته ومواقفه إزاء نفسه والآخرين فهي التي تتيح للطفل فرص النمو وتوفر له الحماية والأمن، وتكفل الغذاء الحسي والوجداني، فإذا فقدت عنصراً هاماً من عناصر اكتمالها أصبحت عاملاً من عوامل ارتكاب الجرائم فهنالك أفراد نشأوا في أسراب يائسة ممزقة محرومة من التغذية الكافية والمسكن الصحي بالإضافة إلى ما قد ينتابها من تفكك أسري وتأزم الخلافات بين الأبوين إلى درجة الطلاق، ثم تزوج الأب بزوجة أخرى وجهلهما بطرق التربية السليمة إما بالإهمال المطلق للطفل أو بالقسوة البالغة نحوه مما يدفعه إلى الارتماء في أحضان قرناء السوء الذين يدفعونه إلى تناول المخدرات وإلى شتى أنواع السلوك الإجرامي.

إن فشل رب الأسرة في توفير الحد الأدنى من مستوى العيش اللائق قد يحمله على الهروب بالمخدرات من الواقع الأليم الذي يعيش فيه إلى عالم يغيب فيه عن كل ما يقض مضجعه وينغص عليه عيشه، لا سيما إذا توفرت المخدرات وسهل الحصول عليها، وقد رأينا في كثير من بلدان العالم أن الجهود المبذولة للتأثير على عرض المخدرات تفوق الجهود المبذولة للتأثير

---

(42) محمد فتحي عيد: جريمة تعاطي المخدرات: 2/216 (ط: المركز العربي للدراسات الأمنية 1408).

على الطلب والتي تتمثل في التوعية والوقاية والعلاج والتأهيل وضبط الجريمة وتسليط العقوبة على مرتكبيها.

ولا يخفى أن مدى اتساع التجارة ونشاطها يكون بحسب العرض والطلب فإذا انتهى الطلب كسدت التجارة وباءت بالخسران أياً كانت أساليب العرض المغرية، ولكن الطلب لا ينقضي ما دام المتعاطي يسخف بالعقوبة التي تسلط عليه نظراً لتسامح أجهزة المكافحة حياله بدعوى أن حالته الصحية تدعو إلى الشفقة والعلاج من الإدمان ـ ولم يحدث في مصر على سبيل المثال أن حكمت على المتعاطي بعقوبة السجن إلا نادراً[43] ولقد سألت أحد رؤساء محكمة الجنايات عن عقوبة المتعاطي للمخدرات، فأجابني بأن أقصى عقوبة حكم بها في هذه القضية هي الحبس الذي لا تزيد مدته على ستة أشهر مع غرامة. . ويرى أن العقوبة إن زادت عن هذا الحد أصبحت لا تتناسب في رأيه مع درجة الإثم.

وهنالك ملاحظات تستخلص من البحوث يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار وهي أن تناول المخدرات يزداد مع انخفاض مستوى التعليم، ويقل مع ارتفاع مستواه ذلك أن التعليم تربية، فإذا أفلح في تهذيب النفس حد من التصرفات الإجرامية ومما يشجع على تعاطي المخدرات إعطاء المثل السيء من رب الأسرة وأحد أفرادها وقد ثبت من نتائج استطلاعي لظاهرة تعاطي الحشيش أن 58 في المائة من المتعاطين له أقروا بوجود شخص في أسرتهم يتعاطاه، وإن هذا الشخص قد يكون الأب أحياناً والأخ أحياناً وأحد الأقارب أحياناً أخرى.

ومن الوهم ما يتصوره المتعاطي وهو أنه يجد راحة ويستطيع أن يتحمل مشاكل الحياة تحت تأثير مثل هذه المخدرات وهو خطأ شنيع أكد الواقع خلافه، وذلك بما يحدثه الإدمان من كآبة وما يحدثه من جو قاتم في عالم النفس، كما بين ذلك الأخصائيون من الأطباء ودليلهم على ذلك أنه لو انتهت مشاكلهم هل يزول ذلك الارتباط الوهمي بين متاعبهم قبل تعاطي المخدرات

---

(43) المصدر السابق: 233.

وراحتهم بعد تناوله لها، فإن الخلايا والأنسجة بالجسم قد تعودت على ذلك فلن تستطيع التخلص منه فلا يتوقف تعاطيه لها بمجرد انتهاء مشاكله وهمومه لأن الإدمان يحتاج إلى علاج صحي طويل، ومن ناحية أخرى فإن الإدمان أصبح سلوكاً منحرفاً لعدم مسايرة المعايير الاجتماعية من قبل المدمن الذي صار مريضاً نفسياً يحتاج إلى علاج نفسي أيضاً يهدف إلى استعادة تكامله وانسجامه مع الجماعة وتوضح بعض النتائج أن الأفراد الذين يرفضون معايير الجماعة الكبرى كثيراً ما يحاولون تكوين جماعات صغيرة يشترك أفرادها جميعاً في الانحراف وحينما تكون هذه الجماعات ويحقق الفرد فيها إشباعاً لحاجاته الاجتماعية الفطرية فيه يصير من العسير أن يستعيد تكامله مع المجتمع الكبير، وهناك عامل فردي هام وعام لا ينبغي تناسيه من تحليل أسباب تعاطي المخدرات وهو ضعف الشخصية فالشخصية المتزنة الممتعة بالصحة النفسية إذا تكاملت جوانبها وانتظمت في كيان نفسي متضامن لا تنهكه الصراعات التي قد تدب داخل هذا الكيان تكون محصنة من الانحرافات أياً كان نوعها.

أما إذا تعرضت الشخصية لاختلال وعدم ائتلاف بين جميع مكوناتها وتعرضت لصراعات موصولة وإحباطات متعددة أدى ذلك إلى سوء توافقها الشخصي والاجتماعي وبدت عليها مظاهر الاضطراب، ومن ثم يظهر عدم تكامل الشخصية واضطرابها في صورة انحرافات سلوكية، أو صورة مرض نفسي أو مرض عقلي واضطراب الشخصية ليس بظاهرة بسيطة فإنه يرجع إلى عوامل متعددة متشابكة ومعقدة، تدخل فيها عوامل كامنة وراء تلك الاضطرابات كالمكونات الجسمية والمكونات النفسية والعقلية، والبيئة والنظام الاجتماعي العام ونحو ذلك مما يؤدي إلى فقدان الثقة في الذات وفي المجتمع وإلى التشاؤم في الحياة والهرب من مواجهة الناس.

ومن أنجع وسائل العلاج لهؤلاء أن نبعدهم عن العوامل السلبية العالقة بهم بتعويضها بالتثقيف والتعليم والتكليف بالمهام الاجتماعية السهلة والاعتناء بوقت الفراغ ودعم الثقة بالنفس، وتوجيه طاقاتهم إلى هدف واقعي يطلبون تحقيقه وعندئذ يجدون أنفسهم.

فتحقيق الذات يقضي على كثير من الانحرافات وللأسرة دور أساسي في ذلك، إذ أن أغلب حالات الاجرام ومرضى العيادات السيكولوجية خرجوا من بيوت محطمة خلت من الود والعطف والمحبة أو بيوت فرقها الموت، أو بغيرها كتعدد الزوجات أو بيوت فشل أربابها في الاحتفاظ بالاعتدال والتوازن بين الحرية والكبت أو بيوت يسودها التزمت ويملأ جوانبها الخوف والخلافات والانفعالات الحادة والقسوة والشدة وسوء المعاملة كما أن للمجتمع تأثيراً على سلوك الفرد ومن قال: إن بداية الخيط في كل خطيئة في كل جريمة تكمن في هذا المجتمع لا يجانب الصواب، ذلك أن الشر يسري في أفراد هذا المجتمع كما تسري النار في الهشيم.

فعدوى المخدرات وسائر الرذائل سريعة الانتقال في مجتمع لا يجد الصغار فيه مكاناً للتوجيه والتوعية والتكوين والتبصير بالعواقب، وكان ممتلئاً بالتناقض، وبازدواجية الشخصية وتباين التصور الذاتي لأفراد المجتمع وفئاته لما ينبغي أن يكون عليه، والصراع القائم فيه بين القديم والحديث وبين الشباب والشيوخ وبين المثقفين أنفسهم لاختلاف نوع الثقافة ومصادرها ومدى تأثر أصناف من أبناء المجتمع بالتيارات الفكرية المعاصرة. ومن هنا يصح القول بأن المعايير السائدة وهي تختلف من مجتمع لآخر مسؤولة إلى حد كبير عن إدمان المخدرات وعن نسبة المدمنين، وعن الجرائم التي تحدث فيه عموماً.

فالمجتمعات في مختلف الأقطار الإسلامية ليست سواء طالما بقي الإسلام في بعضها معزولاً بأحكامه وتعاليمه وآدابه وثقافته التي عوضتها أو عوضت الكثير منها القوانين الموضوعة، والتعاليم والآداب التي فرضتها التقاليد والثقافة الأجنبية الغازية والتعدد في الأدوار الاجتماعية الناجم عن تنوع الثقافات الفرعية وتعددها لدى الفئات والأفراد والأسر والمجموعات يعتبر عند علماء الاجتماع عاملاً أساسياً في تحديد صور الانحراف، ونظرة المجتمع إلى كل صورة من صورها، ودور الفرد في المجتمع يحدد سلوكه وتصرفاته فليس تحريم الخمر في بلد ما، كفتح سوقها في ذلك البلد للاستهلاك والإنتاج

والاتجار، فالضغط الاجتماعي في البلد الأول يستفظع شرب الخمر فيخشى كل فرد فيه ردود فعل المجتمع، ولكنه في البلد الثاني لا يجد ذلك الضغط ولا تشديد النكير عليه، فيقدم على تناوله في ظروف أشبه بالظروف الطبيعية لأن مجتمعه أصبح لديه ذلك مألوفاً وعادياً كأنه بلد غير مسلم.

فللقيود الاجتماعية تأثير كبير على سلوك الأفراد وليست المجتمعات البدائية كالمجتمعات المتحضرة ولا الإسلامية كغيرها.

ومن أسباب تعاطي المخدرات إحساس المهاجرين إلى البلاد الأجنبية التي تتحلل مجتمعاتها من قيود نحن نلتزم بها كشرب الخمر والفسوق والاختلاط والزنا، بالغربة والانعزالية والانهزامية أمام ما يعانونه من سوء معاملة وتمييز عنصري وضعف شخصية بالإضافه إلى الجزاءات الجنائية الهينة للمدمنين في كثير من تلك البلدان التي تعتبر تعاطي المخدرات ليس فعلاً اختيارياً محضاً ولكن يرتبط بعوامل أخرى نفسية أو بيئية أو اجتماعية، تكاد تجعل المدمنين من ضحاياها فتلتمس المحاكم أسباب البراءة والتخفيف عن المتهمين كما أن منح مأموري الشرطة العدلية سلطات واسعة في دخول المنازل وتفتيشها لضبط جريمة التعاطي انتهاك للحريات لم يعد مقبولاً في عصر حقوق الإنسان والجزاءات الجنائية التي يقترحها أمثال هؤلاء المتسامحين يقوم على أساس مبدأ التفريد، وهو دراسة كل حالة من أحوال المدمنين بصفة منفردة ليدخل في ذلك اعتبار حالته وظروفه الخاصة والعامة والجزاء المقترح لبعض هذه الفئات هو إيداع المدمن في مصحة علاج إلى أن يشفى من إدمانه.

ولعل من أكبر عقوبات متعاطي المخدرات بعد صدور تشريع 1970 هي الحبس من شهرين إلى سنة، والغرامة من خمسمائة إلى خمسين ألف فرنك، أو بإحدى العقوبتين، في حين طالب بعض رجال القانون من الفرنسيين قصر العقاب على حالات التعاطي العلني والجماعي ولكن المجتمع الفرنسي الذي يعاني تعاطي الكثير من شبابه المخدرات لم يستجب لذلك خوفاً على شبابهم أن يصبحوا عبيداً للمخدر الذي يدمنون عليه، وما يترتب على ذلك من فساد وتجاوز للحدود.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن لجنة مؤلفة من علماء في القانون والطب والاجتماع قامت بدراسة هذه القضية في فرنسا وأوضحت في التقرير الذي رفعته لرئيس الجمهورية في يناير 1978 أن تعاطي الحشيش لا ينبغي أن يعامل في العقوبة بشدة وأوصت اللجنة النيابة بعدم إقامة الدعوى العمومية على المتعاطين للحشيش أو لعقاقير أخرى كلما أمكن إخضاعهم لبرامج العلاج والتأهيل.

وهل تؤدي مثل هذه السياسة التأديبية على جريمة تعاطي المخدرات إلا إلى تصاعد معدلها؟.

ومن هذا العرض السريع الموجز لعوامل انتشار المخدرات في مختلف أنحاء العالم يمكن تصنيف تلك العوامل إلى ثلاث مدارس.

ـ المدرسة الاجتماعية، وهي المدرسة التي نشأت في ظل علم الاجتماع الذي يقوم أساساً على ما للعوامل الاجتماعية من تأثير على الفرد، مثل التفكك الاجنماعي، وما تفرع عنها من نظريات أهمها نظرية التجمع التفاضلي ونظرية صراع الثقافات والحضارات والعوامل البيئية والجغرافية والاقتصادية.

ـ مدرسة الإجرام الفردي، التي تخلص إلى أن أسبابه تكمن كلها في التكوين العقلي والفيسولوجي، وتتركز هذه المدرسة على دراسة شخصية المجرم من جميع جوانبها العضوية والنفسية والاجتماعية، وترى أن المجرم يتصرف بما يتفق مع الذات الدنيا بعد أن انعدمت (الأنا العليا).

ـ المدرسة التكاملية التي ترى أن التفسير الصحيح للسلوك الاجرامي يتطلب أن يتم التكامل بين المدرسة الاجتماعية والمدرسة الفردية، فظاهرة الاجرام هي ظاهرة في حياة الجماعة وحياة الفرد وبحثها يشمل الجوانب الاجتماعية والفردية معاً.

ولعل هذا الاتجاه أقرب الاتجاهات الفكرية إلى الحقيقة إذ أن المنهج فيه تناسلي في تفسير السلوك الاجرامي وجريمة تعاطي المخدرات شأنها شأن أية جريمة أخرى تعتبر خليطاً من عوامل فردية وبيئية، ولا بد من دراستها معاً في البحث عن تلك العوامل المؤثرة.

وينظر علماء النفس إلى التكوين النفسي بوصفه العامل المؤثر في تناول المخدرات، ويقررون أن هنالك دوافع سواء شعر بها الشخص أم لم يشعر هي التي تدفعه.

والحقيقة أنه لا يمكن الأخذ بهذا الرأي على إطلاقه، إذ التكوين النفسي ليس هو السبب الوحيد، فإن عدة عوامل أخرى تتداخل لدفع الشخص إلى تعاطي المخدرات.

ومنها أسباب خارجية تتعلق بأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية التي تولد الهم والغم وتقود إلى هذه الجريمة هروباً من الواقع الأليم الذي يعيش فيه المدمن إلى واقع بديل ينسى فيه همومه ومشاكله ولو إلى حين، ومن الأسباب أيضاً السعي وراء المرح والمتعة النفسية المزعومة بإدخال السرور والابتهاج على النفس تخلصاً من أعباء الحياة وأحزانها.

كما تدل على ذلك بعض الدراسات وإلا فبم يفسر تعاطي بعض الأغنياء ورجال الأعمال للمخدرات[44]؟

سبل الوقاية:

للوقاية من تعاطي المخدرات وترويجها بالتهريب والاتجار وسائل متنوعة ينبغي تضافرها جميعاً لتحصل النتيجة المأمولة وهي مادية أمنية، وزجرية ردعية، وأدبية تربوية.

ـ وتتمثل الوسيلة الأولى في تدريب فريق من حفظة الأمن على طرق المراقبة والمقاومة والملاحقة ومعرفة المظان التي يتوقع أن تكون أوكاراً للجريمة والمصادر الآتية منها، ومسارب دخول هذه الآفة الفتاكة جواً وبراً وبحراً. فمعرفة الموانىء الجوية التي يكثر دخول المخدرات عن طريقها تجعل الشرطة وأعوان الجمارك في يقظة وحزم بالمرصاد فهي تراقب جيداً الطائرات القادمة من تلك الأماكن مع الانتباه إلى أن المهربين قد يغيرون خط سيرهم

(44) محمد فتحي عيد: جريمة تعاطي المخدرات: 194 ـ 195.

إلى بلد لا تشتبه السلطات في ورود المخدرات منها فلا تغفل عن المراقبة والتفتيش جاعلة نصب عينيها هذه الحقيقة وهي، أن تجارة المخدرات تهدد كيان الشعوب وتستنفد ثروة البلاد وتقضي على طاقات شبابها وطموحاتهم العلمية وتنشر الفوضى في المجتمع.

ومن مميزات تهريب المخدرات عبر الموانىء الجوية: سرعة النقل وعدم تعرضها للتلف واستخدام الجيوب السرية في الحقائب وبالخصوص حقائب العاملين في الجهات الدبلوماسية التي لا تتعرض عادة لأي تفتيش نظراً لطبيعة عملهم واستعمال بعض المهربين الأطفال ببعض عمليات التهريب، لأن ذلك لا يعرضهم لكشف هويتهم ولا للعقاب القانوني.

وكذلك وسائل التكنولوجية المعدة عن المخدرات داخل الحقائب تقدمت اليوم، و تلقى أن توضع الحقيبة أمام جهاز خاص فيظهر كل ما فيها على شاشة تليفزيونية وهذا من شأنه أن يقلل من فرص التهريب عبر الموانىء الجوية، ولا سيما استعمال الكلاب المدربة على شم أنواع من المخدرات لشم الحقائب.

أما التهريب براً عبر الحدود فهو أيسر لدى المهربين نسبياً لأنهم قد يبتعدون عن الحدود البرية حيث المراقبة والتفتيش ويخترقون الجبال أو الصحراء أو الغابات حيث تنعدم المجتمعات وتتشعب المسالك وتتسع ويسهل هروب المهربين أو التجار أو يتفادون العمليات التي تتم عن طريق الموانىء الجوية والبحرية.

ـ وأما التهريب بحراً ففيه عدة عوامل تساعد المهربين كالتضاريس الجبلية على البحر الأحمر مثلاً فإنها تكون مخبأ لإخفاء المخدرات عندما يشاهدون وجود نشاط ملحوظ من قبل السلطة.

فالخبرات الجيدة التي يكستبها رجال من المختصين في مكافحة المخدرات بالتعليم والممارسة ومواكبة التطور السريع للحيل الشيطانية المتجددة التي يتفنن فيها التجار والمهربون والوسطاء كل ذلك يدخل في

عوامل الوقاية من انتشارها، فمعرفة مصدر الداء ومكامنه تفتح الطرق الموصلة إلى التوقي منه ومكافحته والقضاء عليه من منبعه قبل أن يستفحل خطره ويعم ضرره.

ومن ذلك مثلاً:

مراقبة المزارع التي تزرع المخدرات تحت مظلة الصناعة الدوائية الأوروبية فتوسع من الكمية المطلوبة ومن المساحة المزروعة مما أدى انتشار الأفيون بشكل رهيب وقد ذالت بعض الأدوية المحتوية على الأفيون والتي تباع دون وصفة طبية في جميع الصيدليات البريطانية حتى بداية السبعينات وقد وضع القانون المصري رقم 183 لسنة 1960 أكثر من 35 مستحضراً دوائياً محتوياً على الأفيون تحت المراقبة[45] وقد اتضح في بعض المؤتمرات الطبية أن هذه القائمة الطبية الطويلة من الأدوية التي لا تخلو من المخدرات يمكن اختصارها بحذف أدوية لا حاجة إليها.

وقد تبين للأطباء أنهم قاموا ـ عن غير قصد ـ بتسميم مئات الآلاف من البشر وجعلوهم مدمنين على الهرويين ولا سيما الأطباء البريطانيون بعد سنة 1968 أدركوا هذه الحقيقة المرة وغيروا رأيهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاستخدام الرئيسي للأدوية المخدرة لم يكن مقصوراً على إجراء العمليات الجراحية أو علاج بعض الأمراض مثل الصداع، بل تجاوزه إلى نطاق أوسع شمل ملايين الأشخاص الأسوياء الأصحاء الذين يشتكون من القلق والأرق والاكتئاب، حين قامت شركات كبرى لصناعة أدوية يسيطر عليها اليهود إلى حد كبير باكتشاف مواد جديدة مسببة للإدمان ونشرته على نطاق واسع، إذ أن شركات الأدوية تعتبر أكثر الشركات ربحاً بعد شركات السلاح وتبلغ أرباحها السنوية عشرات الآلاف من ملايين الدولارات ولم تذعن إلا بعد أن وجدت عشرات العقاقير البديلة التي لا تسبب ضرراً بشهادة الأطباء المختصين أنفسهم.

---

(45) المخدرات الخطر الداهم: محمد علي البار: 306 ـ 308 (ط: دار القلم دمشق 1988).

ومن المخدرات التي تزرع في المزارع:

الخشخاش الذي يستخرج منه الأفيون في شرق آسيا وفي لبنان.

والكوكا في أمريكا اللاتينية: كولومبيا والبيرو، والمكسيك.

والحشيش في المغرب والسودان وتركيا ولبنان، ومن المعلوم أن مصانع تحويل الأفيون الخام إلى هيروين قد انتشرت في تركيا ولبنان.

والحد من هذه المزروعات الخطيرة على بني الإنسان، وحجرها لا يتأتى إلا عن طريق دولي كمنظمة الأمم المتحدة التي تملك حق المراقبة.

فمعرفة هذه الحقائق تبعث على التفكير في الوسائل الكفيلة بالوقاية من آفة الصحة والحضارة وتقطع الطريق على المهرب والتاجر والمروج، فلا تترك لهم المجال للتجارة في المخدرات، وإذا حصل شيء من ذلك فليس بهذه الكثرة والانتشار.

فلا بد إذن من وقفة عالمية حازمة بين الدول لإيقاف هذا التيار الماحق بمختلف الطرق، ولو كان ذلك عن طريق القوة، إذ أن مكاسب زراعة المخدرات خيالية وليس من السهل أن يتخلى هؤلاء عن زراعتها ويستبدلوها بزراعة الحبوب أو الفواكه ذات المردود الاقتصادي الضئيل بالمقارنة مع مردود الحشيش أو الأفيون أو الكوكايين.

ولا وقاية عند انتشار هذه الأوبئة وإنما الوقاية في منع زراعتها أو الاقتصار على زراعة القدر المطلوب طبياً وما يزال المزيد من صناعات الأدوية يطغى باسم العلاج والشفاء، وكثير من الأطباء يقعون في الأحابيل والمغالطات التي تصنعها هذه الشركات العملاقة بثروتها الطائلة، وبمن يقف من ورائها يدعمها ويشد أزرها، ثم يكتشفون أن فائدة هذه العقاقير محدود، وأن مخاطرها جسيمة، وأنهم قاموا بتسبب الإدمان لعشرات الملايين من البشر[46].

ومن هنا التماثل في النتيجة والهدف بين بعض شركات الأدوية وشركات

---

(46) المخدرات: محمد علي البار: 310 (ط: دار القلم دمشق).

السلاح فكلاهما يسعى إلى الربح الوفير ويصنع وسائل التدمير، فمراقبة هذه الشركات والمزارع من أهم وسائل الوقاية غير المباشرة من آفات المخدرات. . كما تشمل هذه الوسائل كل الطرق الإعلامية طارفها وتليدها.

وقد أضحت اليوم بعض الأفلام السينمائية والأشرطة التلفزيونية كذئب هائج تفترس مكارم الأخلاق وتدعو عن طريق الإيحاء والإغراء إلى الغواية وتحبب الأهواء وتزين الفواحش وتخدر الطاقات الحية بلون آخر من المخدرات، لأن كثيراً من النجوم والكواكب في الفن يعانون من الإدمان في واقع أليم يزري بكرامة الإنسان الذي زينه بالاستقامة والإيمان وميزه بالفضيلة والإحسان. وفي بلدان العالم الثالث بما فيه العالم الإسلامي تقوم الأجهزة الإعلامية الأخرى ببيع آلاف الأفلام والمسلسلات الهابطة لعرضها على الشعوب الفقيرة مادياً وعلمياً لتخديرها فتدفع لهم مئات الملايين من الدولارات لتبتاع منهم أشرطة الغناء المائع والرقص الخليع والموسيقى الصاخبة في الوقت الذي يدعو فيه الساسة إلى حياة التقشف وربط الأحزمة والإقبال على التكونولوجيا الحديثة والتطور العلمي التقني وجامعاتهم خالية من أجهزة المخابر التعليمية ووسائل البحث العلمي.

وفي الفترة الأخيرة انغمس الكثيرون من نجوم الفن في بؤرة المخدرات، فأين الفن الرفيع الذي يسمو بالإنسان، ويعلي منزلته في الكون ويغرس فيه بذور الخير والحق والجمال من هذا الغثاء الذي ينزل بمستواه إلى حضيض الحيوانية والرذيلة؟.

كتبت صحيفة أخبار اليوم في 15/10/1985 صفحة 5 ـ تحت عنوان (مسلسلات يكتبها الفنانون بأنوفهم إن نجمة معروفة في عالم فن الغناء تشم الهيروين قبل أن تغني في حفل عام). . وتبدأ الصحيفة بالنغمة المعروفة (كل إنسان حر يعيش بالطريقة التي تعجبه، ويموت بالطريقة التي تعجبه، وهو مفهوم خاطىء يرفضه الإسلام، فالإنسان في الإسلام ليس حراً يعيش كيف يشاء ويموت كيف يشاء، بل ينبغي أن يكون عبداً للّه يعيش كما أمره الله ويموت كما أمره الله: **﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب**

العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾[47].

ويستطرد كاتب المقال في تلك الصحيفة المعروفة فيقول: إن الشخصيات العامة هي التي يجب أن تقيد سلوكها أكثر من سائر الناس ويأتي رجال الفن الذين نالوا شهرة على أوسع نطاق في مقدمة هؤلاء الذين يعرفهم العامة والخاصة، فإن التمسوا لأنفسهم عذراً وقالوا نحن بشر، قلنا لهم: لكنكم نجوم وخطورتكم أنكم نجوم، يعتبركم الشباب المعجب بفنكم مثلاً وقدوة فيقلدكم عن غير وعي ويتوهم أن مثل هذه الأعمال المشينة ترتبط بالعبقرية وقائمة الشمامين في الأوساط الفنية اللامعة طويلة للأسف الشديد[48].

أما الوسائل الوقائية المباشرة فكثيرة متنوعة ويأتي في مقدمتها:

الوازع الديني:

وهذا العامل من أعظم العوامل تأثيراً على السلوك وعلى احترام التعاليم الإسلامية، ونشدان الفضيلة، واجتناب ما نهانا عنه ديننا الحنيف، ولكن هذا العامل المؤثر أخذ في الضمور والتضاؤل في نفوس شبابنا، ونتيجة جهله بحقيقة الدين أو فراغ قلبه من الإيمان أو ابتعاده عن التدين كي لا يوصف بالتخلف والرجعية والأصولية التي قرنها أعداء الإسلام بالإرهاب والعنف والتدمير أو تهمة قلب نظام الحكم.

وحرصت بعض الدول على إبعاد الشباب المسلم عن حظيرة الإسلام والتمسك به وسمت ذلك حرية وتقدمية، وللغزو الثقافي الأجنبي دور فعال في تحويل وجهة الشباب نحو وجهة غربية أوشكت أن تقضي على هويتهم الإسلامية لا سيما الشباب الذي سافر إلى الغرب وإلى مناطق مختلفة من العالم واختلط بجنسيات متباينة وتأثر بعادات وثقافات وأخلاق منافية لروح الإسلام، وقد شاركت وسائل الإعلام الأجنبي وحتى الإعلام لدى بعض

---

(47) سورة الأنعام، الآية: 162 ـ 163.

(48) انظر: المخدرات: الخطر الداهم (314).

الأقطار التي تنتمي إلى الإسلام جغرافيا ووراثياً، في إفساد الأخلاق ونشر الرذيلة وانتشار المخدرات واستهواء الجنس والكأس والملاهي.

وقد أدت المشاكل الاجتماعية المتفاقمة إلى الصراع الداخلي بين الأحزاب التي لا تجمعها كلمة التوحيد والحق، فمزقت الأمة شر ممزق، ودفعت بجل شبابنا إلى شر ملاذ، وهو الالتجاء إلى كأس تتلوها كؤوس، أو إلى شمة تتلوها شمات أو إلى قرص أو حقنة تتلوها أقراص وحقنات، بحثاً عن وسيلة للتخلص من الواقع الأليم أو الحقيقة المرة بالنسيان وهم بذلك كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه أو كظمآن رأى سراباً فحسبه ماء فلما جاءه لم يجده شيئاً ولم يزده الضياع والحيرة إلا قلقاً وشروداً وتمرداً على المبادىء الأخلاقية والقيم الإسلامية وعلى المجتمع الذي يعيش فيه حتى وقع في حمأة الرذيلة وغرق في مستنقع الشهوات وانغمس في رجس الخمور والمخدرات حيث لم يكن هناك عاصم من الإيمان بالله وخوفه وتقاه ومحبته وطاعته والاهتداء بهديه والتسليم بأمره.

ثم لما نسوا الله وكلهم إلى أنفسهم فاجتالتهم الشياطين وتحكمت فيهم أهواؤهم، فعاثوا في الأرض فساداً وارتكبوا الجرائم الجنسية الرهيبة من الاعتداء على المحارم مثل الأم والبنت والأخت، وقد غاب رشدهم ووعيهم بمفعول الخمر أو المخدر فأحلوا وتحللوا ونسوا الله فأنساهم أنفسهم.

إن عودة الوعي إلى المدارك والرشاد إلى العقول والإيمان إلى القلوب والحياة إلى الضمائر والنور إلى البصائر لن يكون ذلك كله بغير الدين الذي له من بالغ التأثير وعظيم السلطان ما ليس لغيره فهو الذي يوجه النفس إلى الله ويعطي للحياة معنى واضحاً ثابتاً.

ولا توجد الإرادة بغير دوافع، والدوافع متعلقة بالعقيدة فلا يرغب المؤمن في عمل ما ويقدم عليه بإصرار إلا إذا آمن بجدواه ونفعه، لذلك نفى النبي ﷺ الإيمان عن الإنسان المسلم حين يتلبس بشرب الخمر أو بالزنى أو بالسرقة.. ولم يزل علماء الاجتماع يعدون من أسباب نهوض المجتمعات وانحلالها حال الدين والعقيدة.

وقد شهد القرآن الكريم بذلك ونبه إليه على لسان سليمان في قصته مع بلقيس ﴿**وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين وصدها ما كانت تعبد من دون الله**﴾[49] فقد كانت عبادتها للشمس مما صدها عن حصول الرشد والعلم النافع، إذ هي بذلك الاعتقاد الوثني الباطل منصرفة عن الرشد الفكري واستكمال العلم والحضارة الصحيحة، لأن أعمال الناس وتصرفاتهم في الحياة تتكيف بحسب ما يصدر عن معتقداتهم من تصورات وأفكار وسلوك.

وقد ظهرت آثار العقيدة الإسلامية الراسخة في المشاعر والتصورات ظهورها في الأفكار والتصرفات[50].

وقل أن يذكر الإيمان في القرآن غير مقترن بصالح الأعمال لأنه من علاماته ولوازمه، وبصلاح العقيدة تصلح الأخلاق ويستقيم النظر للحياة.. وعقيدة الإسلام قوة عظيمة تحرك السلوك وتوجهه ويستمد منها الإنسان في شتى ظروف الحياة ما تتخاذل دونه النزوات والأهواء، وما يكون له عوناً على البت في ما يعرض له من قضايا يغشاها الصراع النفسي بين الدوافع والجواذب[51] فالتحرر من قيود الدين مصدر القيم العليا والمثل الرفيعة هو عبودية النفس لنزواتها وأهوائها، وهو عنوان على انحرافها عن مصدر النور والهداية، إذ الدين الإسلامي الحنيف فريد من نوعه، إذ حفظ للإنسان منزلة سامية في الأرض والسماء إذا هو عرف حقيقة وجوده واحتفظ بهذا المستوى الرفيع لمنزلته في الكون.

وإذا كان العلم قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة ليستخدمها ويسخرها، فإن الإسلام يدعوه إلى الأخذ بأسباب التقدم والتبحر في العلوم دون أن يحبس نفسه في بوتقة المادة أو يصرفه عن التأمل في الجانب المقابل لكيانه الإنساني الباطني وهو الجانب الروحاني فيه، ولم يقطع صلته بالسماء ولا بوجوده، ولم يدعه غريباً في هذا الكون بل أودع فيه ما يمكنه من فرض

---

(49) سورة النمل، الآية: 42.

(50) التهامي نقرة: سيكولوجية القصة في القرآن: المقدمة (ط: تونس 1982).

(51) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس: 140 ـ 141 (ط: الاسكندرية 1957).

سلطانه عليه، فلا خوف من مجهول ولا يأس ولا تشاؤم، وهو الذي حمى المسلم من فكرة العدم المدمرة لإرادة الحياة ومنحه التأمل ليدرك أن كفاحه في رحلته الدنيوية ليس عبثاً ينتهي بالموت وضجعة القبر.

﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾[52].

فالإيمان بالله شهادة قائمة للإنسان على أنه ذو عقل حصيف يميز الخير عن الشر والنفع عن الضر والحق عن الباطل، فهو بهذا العقل عرف الله، ثم عرف الأعمال الصالحة فسعى إليها والأعمال الباطلة الضارة ففر منها.

والحقيقة التي يؤيدها القرآن أن معايير القيم والأخلاق مرتبطة بميزان الله وعلى قدر الإيمان بهذه الحقيقة تكون الاستقامة.

أما من لم يفتح له عقله طريقاً إلى الله فقد عمي عن الحقيقة الكبرى وضل الطريق إليها.. فكيف يمكن أن يهتدي إلى حق بعد هذا؟.. وكيف يتسنى له أن يفعل الخير بعد أن حاد عن طريق الوجهة إليه[53]؟

وقد عجز نبي الله لوط عليه السلام عن اجتثاث ما تمكن في نفوس قومه من منكر لأن منشأه عقدة الكفر.

ويفيد التحليل النفسي للعادات السيئة أنها تبطل وتزول بمجرد اقتلاع العقدة، مثلما يزول مفعول الكهرباء بانقطاع التيار.

لذلك أقام القرآن منهجه التربوي على العقيدة فجعل منها منطلقاً لكل إصلاح وتهذيب وتسديد وتوجيه، إذ لا شيء يملك قدرة التأثير على الإنسان تأثير الإيمان من داخله، فكل قوة تتلاشى أمام قوته.

وقد أثبت علم النفس أن الذين يقدمون على الانتحار لا يؤمنون بالله، أو تضاءل الإيمان في قلوبهم بتأثير اليأس من رحمة الله التي وسعت كل شيء ولا تضيق بأحد من عباده.

فهل تقوم الأجهزة الإعلامية في مختلف الأقطار الإسلامية بدعم العقيدة

---

(52) سورة المؤمنون، الآية: 115.

(53) عبد الكريم الخطيب: التعريف بالإسلام: 230 (ط: القاهرة 1965).

وترسيخ الإيمان وإصلاح القلوب، وتهذيب النفوس، بمنهج جذاب يتجاوب معه الشباب، فيهديهم إلى صراط الله القويم، ويقيهم شر المغريات القاتلة والجواذب المدمرة، وضغوط المشاكل، وتأثير قرناء السوء بالقدوة والإيحاء والتشجيع والتزيين؟.

سئل النبيّ ﷺ - عن علامة الإيمان فقال: (إذا ساءتك سيئتك وسرتك حسنتك فأنت مؤمن)[54].

فأين هؤلاء من أولئك الذين يتبجحون بمعاصيهم، ويتناولون المسكرات والمخدرات ولا يبالون، ويفعلون الفواحش وسائر المنكرات ولا يندمون ويقدمون على ما يقدمون بحثاً عن ربح عاجل أو لذة عابرة، أو تهويمات سابحة؟.

إن الفراغ الروحي لا يملؤه إلا هوى النفس الأمارة بالسوء ولا يسد ذلك الفراغ الروحي والخواء النفسي غير الدين والدين عند الله الإسلام.

ولن تستطيع أجهزة الاعلام الإسلامية أن تستقطب اهتمام الشباب المسلم إلا بالإنتاج الراقي البديع الذي تتوافر فيه المقومات العلمية والفنية، والقدرة على الإبداع في أسلوب العرض شكلاً ومضموناً، حتى يكون هو البديل عما يحب الشباب أن يقرأه أو يشاهده أو يسمعه من ضروب المعرفة والثقافة والتسلية في مختلف وسائل الإعلام والاتصال الأجنبية.

ومن أهم الوسائل الواقية للشباب من الانحرافات والمغامرات والمخدرات أن يجد ما يملأ فراغه من ألوان الهوايات المشروعة في النوادي العلمية والأدبية والثقافية والرياضية ونحوها من المؤسسات الشبابية التي تعني بالشباب، وتنظم له الرحلات السياحية والتثقيفية والمعسكرات العلمية حتى لا يتخطفه إخوان الشياطين ممن ألقوا عن كواهلهم كل المسؤوليات والتبعات، وراحوا يبحثون عما يشبع غرائزهم وعما يقتل الوقت من اللذات والمتع الحسية التي تنحدر بالإنسان إلى أسفل الدركات، وتنزل به في هاوية الرذيلة.

---

(54) رواه الديلمي في مسند الفردوس.

ونحن في العالم العربي والعالم الإسلامي عامة ينقصنا في المناهج التربوية ما يغذي ملكة الموهبة لاكتشاف نوع الهواية التي تستأثر بميل الشباب وتأخذ بلبه وفكره ووجدانه وتوفير مختلف الهوايات من الفنون والآداب والعلوم والصناعات اليدوية والآلية، والأجهزة الإلكترونية ليتدرب على استخدامها، وينتفع بها في الحال والمال. . كما نرى ذلك في شباب أكثر البلاد المصنعة المتقدمة، والمثل الإسلامي يقول: إن لم تشغل نفسك بالحق اشتغلت بالباطل وإن لم تستخدم طاقاتك فيما ينفع، انصرفت إلى ما يضر، لأن الطبيعة تأبى الفراغ والحياة ترفض الركود.

وعلى العالم الثالث عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً أن يكثف من برامج توعية الأسرة ليعرف كل فرد من أفرادها ماله من حقوق وما عليه من واجبات تقابلها، حتى يتكون فيها نشء خال من العقد النفسية والمركبات، فإن لم تفلح كل هذه الوسائل، فقد يفلح الخوف من طائلة القانون وما قرر من عقوبات صارمة قد تصل إلى عقوبة الإعدام أو السجن المؤبد بالنسبة للزارع والتاجر والمهرب والمروج.

ويدخل ذلك في باب سد الذرائع ودرء المفاسد.

فمن تحدثه نفسه بارتكاب ما تعاقب عليه الشريعة والقانون فإنه لا يستطيع أن يتمكن من ذلك لفقدانه في السوق السوداء فكان ـ كما قال ـ من العصمة ألا تجد وإذا كانت التوعية أهم عوامل الوقاية مما تأكد ضرره وتحقق خطره وثبت تحريمه، فإن على العالم الإسلامي تقع مسؤولية التوعية المستمرة بما للمخدرات من ضرر في دين متناولها وعقله وخلقه ومزاجه ومن إفسادها للعقول أنها جعلت خلقاً كثيراً مجانين وهي تورث الدناءة والمهانة وتجعل متعاطيها ديوثاً فاقد المروءة والغيرة، وفيها من المفاسد ما ليس في الخمر فهي بالتحريم أولى ـ كما قال ابن تيمية ـ وقد أجمع المسلمون على أنها محرمة ومن استحلها وزعم أنها حلال يستتاب، فإن تاب وإلا قتل مرتداً لإنكاره ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

وذكر ابن القيم في كتابه (زاد المعاد): أن الخمر يدخل فيها كل مسكر

مائعاً كان أو جامداً عصيراً أو مطبوخاً يدخل فيها لقمة الفسق والفجور، ويعني بها الحشيش لأن هذا كله خمر بنص رسول الله ﷺ الصحيح الصريح الذي لا مطعن في سنده، ولا إجمال في متنه، إذ صح عنه قوله ﷺ: (كل مسكر خمر) صح عن أصحابه الذين هم أعلم الأمة بخطابه ومراده أن الخمر ما خامر العقل.

ولو لم يتناول لفظه ﷺ (كل مسكر) لكان تحريمه بالقياس الصحيح الذي استوى فيه الأصل والفرع من كل وجه واشتركت فيه علة التحريم حاكماً وحده بالتسوية بين أنواع المسكرات، فالتفريق بين نوع ونوع تفريق بين متماثلين من جميع الوجوه.

وإذا كان من يقول بحل الحشيش زنديقاً مبتدعاً عند علماء الحنفية. . فكيف القول في المخدرات الأخرى التي هي أشد ضرراً بالأمة أفراداً وجماعات؟.

إن الشريعة الإسلامية بنيت على جلب المصالح الخاصة أو الراجحة، وعلى درء المفاسد والمضار وكذلك، فكيف تغضي عن تناول المخدرات وهي أشد فتكاً بالعقل والخلق والجسم والمال كما أثبتت ذلك تقارير الأطباء والدراسات الطبية العلمية.

وبقدر تفاقم عدد متعاطي المخدرات في مجتمع ما يكون تضاؤل إنتاجه وبطء تنميته وابتعاده عن حلبة السباق نحو الحضارة والرقي. . فكيف لا تجرم الشريعة هؤلاء المعتدين على المجتمع، بحد الخمر ونتائج انحرافهم بتعاطي المخدرات أشد خطراً من نتائج انحرافهم بشرب الخمر على أنفسهم وعلى المجتمع كله؟.

إن من غريب المفارقات، ومن أعجب الفلسفات في بعض القوانين الوضعية عدم مؤاخذة المدمنين وإسقاط العقوبة عنهم بدعوى أو بأخرى، في حين أن أشد العقوبات في تلك القوانين تسلط على من كان دون ذلك إجراماً، في حين أن التحريم والتجريم في مثل هذه القضايا غير منفصلين لاقتران التحريم بحد جرائم المخدرات.

والاتجاه الغالب في الفقه الجنائي الإسلامي أنه يدخل في جرائم الحدود جريمة شرب الخمر وإن اختلفوا في تحديد مقدار الحد، واعتبرها بعضهم من جرائم التعزير باعتبار أن الحدود عقوبات مقدرة، والتقدير هو العنصر الأساسي الذي يميزها عن غيرها، وهذا التقدير غير متحقق بالنسبة لجريمة السكر والمخدرات محرمة كالخمر لدخولها في مدلول لفظه، أو محرمة بقياس استوى فيه الأصل والفرع من كل الوجوه وأياً كان وجه التحريم أو نوع العقوبة فإن سوء التقدير القول بالعفو عن المدمنين ولو وجدوا في حالة تلبس واعترفوا بدعوى أن حالتهم البدنية والنفسية تبعث على الإشفاق عليهم، وعلاجهم لإنقاذ حياتهم مما ترددوا فيه، ويبدو لأول وهلة أن هذا العطف الإنساني أقرب إلى الرفق والرحمة، ولكن خطره يكمن في إزالة عنصر كبير من عناصر الوقاية والتوقي من عواقب الجريمة وآلام العقوبة.

والشريعة الإسلامية لا تنفذ عقوبة من يستحق العقاب من المنحرفين والمجرمين إذا كانوا مرضى حتى يعالجوا أو يشفوا بل إنها ترجىء إقامة الحد على من استوجبه في شدة الحر والقر حتى يعتدل الطقس.

فكيف بالمريض الهزيل من تعاطي المخدرات؟.. فالعلاج أولاً ثم العقوبة للردع والزجر بعد المعافاة التامة.

وصدق الشاعر إذ يقول:

فَقَسا ليزدجروا ومن يَكُ راحماً فَلْيقْسُ أحياناً على من يُرحَم

ولقد تأكدت اليوم ضرورة العمل المشترك لمواجهة خطر مشترك يهدد أمن المجتمعات الإنسانية، باعتبار أن نتائجه واحدة وإن اختلفت أشكاله وصوره، وذلك للتداول في أفضل الوسائل لحماية نفسها كالمخدرات والإرهاب.

ومن هنا ندرك أهمية الحماية من تعاطي المخدرات عن طريق التخويف بالعقوبة والزجر بها، ولكن التفاوت بين عقوبة تجار المخدرات ومروجيها وبين معاقبة متعاطيها مما تقتضيه العدالة في الأحكام، فإن الضحية لنهم أولئك المجرمين الذين يحصلون على ثروة طائلة بطريقة غير مشروعة على حساب

المغرورين وعلى حساب سلامة الأمة مما يحصنها ويحفظها من الآفات والأوباء الفتاكة والضحية هو متعاطي المخدرات أياً كانت العوامل الداخلية والخارجية التي دفعته إلى هذه الجريمة وحملته على ارتكابها، لأنه يشتري المرض بماله الذي ينعم به عصابات التهريب والاتجار وتلك العصابات التي يجب القضاء عليها بالموت لشناعة جريمتهم وفداحتها وانعكاساتها على الصحة والأمن والمال والحياة الاقتصادية والاجتماعية بصفة عامة.

ولكن ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن العرض مرتبط بالطلب، فتناول المخدر وشراؤه بأي ثمن هو تشجيع لهذه العصابات على المضي في إجرامها قدماً يدر عليها دخلاً خيالياً غير محدود لن يستطيع أحد أن يحصل عليه بتلك الوفرة والسرعة من عمل مشروع، ومن أجل ذلك أيضاً يعاقب المتناول لفتحه باب العرض للتجار والمروجين، وإن كانت عقوبتهم أشد وقد تصل إلى الإعدام وهي لا تدخل في عقوبات الحدود، بل في عقوبات التعزير التي تشمل في المملكة العربية السعودية بالنسبة للمهربين السجن لمدة خمسة عشر عاماً وغرامة مالية قدرها عشرون ألف ريال سعودي مع مصادرة المواد المخدرة وهي: الأفيون الخام، والأفيون الطبيعي، والأفيون المستحضر والمورفين والكوديين وجميع أملاح هذه الجواهر ومشتقاتها، أشباه القلويات الأخرى.

وعقوبة تعاطي المخدرات السجن لمدة سنتين والتعزير حسب نظر الحاكم الشرعي والإبعاد عن البلاد إن كان أجنبياً، ويتكون قانون منع الاتجار بالمواد المخدرة واستعمالها من اثنتين وثلاثين مادة، وقد بين هذا القانون المواد المخدرة وجعل الباب مفتوحاً لكل مادة تظهر في المستقبل ويظهر ضررها بما تؤدي إليه من تخدير.

وقد شدد مجلس الشورى في العقوبات وأقره على ذلك مجلس الوزراء[55] وأفتت هيئة كبار العلماء بالمملكة بتطبيق عقوبة الإعدام على

---

(55) القرار رقم: 11 بتاريخ 1/ 2/ 1374.

المهرب والمروج على أساس أن هذه الجريمة لا تخرج عن كونها قتلاً جماعياً بطيئاً بواسطة السم فعقوبة متعاطي المخدرات التي أقرتها البلاد العربية وأكثر البلاد الغربية لا تمنع من معالجة مدمني المخدرات وإعادة تأهيلهم للحياة الاجتماعية.

ففي الإمارات العربية المتحدة مثلاً تنص المادة الخامسة عشرة من قانون العقاقير الخطرة الصادر في 11/7/1971 على عقاب متعاطي المخدرات بالحبس مدة لا تزيد على خمس سنوات، وبغرامة لا تزيد على مائة ألف درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين[56].

ومن التشريعات التي لا تجرم متعاطي المخدرات القانون البلجيكي الصادر في 24/1/1921، فلا يعاقب على التعاطي إلا إذا كان جماعياً.. وكذلك القانون الإيطالي الصادر في 9/11/1923 والقانون اليوغسلافي المعدل في 16/2/1973.. والقانون السويسري الذي استثنى من المخدرات عقاقير الهلوسة[57].

ولا شك أن التشريعات التي لا تجرم متعاطي المخدرات لا تخدم التعاون الدولي للقضاء على المخدرات، ولا مبدأ الوقاية منها، في حين أن التشريعات التي تجرم التعاطي هي أكثر التشريعات قدرة على تحقيق دور القانون الجنائي في هذه القضية كأداة للحد من استفحال خطر المخدرات.

فقد تجاوزت سياسة التسامح والإغضاء عن المتعاطين بعد أن أصبحت فعلاً المخدرات هي الطاقة الكبرى في معظم أقطار العالم للجرائم المتنوعة فلا بد إذن أن تقرر كل دول العالم أن تجريم تعاطي المخدرات ضرورة لحماية مصالح جديرة أن يبسط عليها القانون الجنائي سلطانه، حتى تسيطر على هذه الظاهرة الشنيعة التي تستهلك طاقات الإنسان، وتدمر الكثير من موارده وتقضي على قيمه الأخلاقية والروحانية.

---

(56) محمد فتحي عيد: جريمة تعاطي المخدرات في القانون المقارن: (ط: الرياض 1988م).

(57) المصدر السابق.

ـ ومن سبل الوقاية الناجعة تنظيم حملات إعلامية من حين لآخر بين الجمهور من خلال الوقائع بالصورة والصوت مدى أخطار المخدرات على صحة الأفراد والشعوب، على غرار ما قامت به الإمارات العربية المتحدة في أواخر سنة 1992 وبالخصوص الحملة التي نظمها التليفزيون الإماراتي.

فالتحرك وفق خطة عملية مدروسة تستهدف كافة الجماهير وفئة الشباب بصورة خاصة لتوضيح أخطار المخدرات هو من أنجح وسائل الوقاية منها.

ولعل من أهم مجالات التوعية في العالم الإسلامي الدور الرائد الذي يقوم به أئمتنا الخطباء في المساجد، كما أن الاستمرار في رفع كفاءة مستوى الإدارة العامة لمكافحة المخدرات من خلال تدريب متخصص كالذي يقوم به المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض، وتعزيز مكافحتها بالإمكانات البشرية وتحديثها وتزويدها بكل المعدات المتطورة التي تساعدها على نشاطها إذا أردنا أن نطبق عملياً المبدأ القائل (الوقاية خير من العلاج) فعلينا أن نستعمل جميع وسائل الوقاية المباشرة وغير المباشرة وأن نبتكر وسائل أخرى جديدة وأن نطور مناهج التوعية وأن نصدر النشريات والملصقات وأن نستبعد عن إعلامنا برامج الجنس والعنف والجريمة والانحراف، فإن رؤية المعاصي باستمرار مما يجعل أمرها في النفس هيناً.

سبل العلاج:

لا يقتصر علاج الإدمان على الناحية الفسيولوجية والنفسية للمدمن فحسب بل يشمل جوانب أخرى خارجة عن علاج المستشفيات والمصحات، وهو العلاج بالاقلاع نتيجة الاقتناع، أو الخوف من أن تبصره عين الرقابة الساهرة أو تناله يد العدالة الزاجرة، أو خشية الله واتقاء سخطه وأليم عقابه.

ومن هنا ندرك تداخل وسائل الوقاية والعلاج والتقاءهما في كثير من النقاط والأهداف.

طريقة الاقناع:

إن هذه الطرق المتنوعة لمعالجة تناول المخدرات والتي ترتبط بباطن

الإنسان وتؤثر عليه من داخله لا يلزم أن تكون بديلاً للعلاج الصحي بحيث يمكن الاستغناء عنه بها، ولكنها من العوامل المساعدة على علاج المدمنين والتأثير عليهم فتحيي ضمائرهم وتصلح سريرتهم وتقوم سيرتهم، وتعلمهم ما كانوا يجهلون وتنبههم إلى ما هم عنه غافلون، وتذكرهم بما نسوا.

فقناعة المدمن على تعاطي المخدرات بضررها الشديد من أهم العوامل المساعدة على علاجه، فلا بد إذن أن يعرف المبررات الثلاثة لتجريم تعاطيها وهي: الإضرار بالنفس، وقد رأى الأضرار الجسيمة التي تلحقه قبل تناولها المتأخر عن موعده من صداع واضطراب ورعشة وتشنج قد يؤدي إلى الوفاة، وبعد تناولها من خروج عن حاله العادي إلى حالة سيئة تثير الضحك والشفقة عليه في وقت واحد، فيرى ويسمع مايراه الأسوياء ويسمعونه.

والإضرار بالغير حين يفقد القدرة على رعاية أسرته والإنفاق عليها لعزوفه عن العمل والإنتاج، أو لأنه ينفق عائد إنتاجه على المخدرات التي تستهلك مالاً وفيراً وتفني الثروة لارتفاع أسعارها.

والإضرار بالمجتمع نتيجة المضاعفات الصحية التي تتطلب رعاية من جانب المجتمع لعضو أصبح فيه كالمشلول مع ما تنفقه الدولة على أجهزة المكافحة وعلاج المدمنين وإعادة تأهيلهم للحياة الاجتماعية العادية، فالمشكلة صحية واقتصادية واجتماعية، وجريمتها يعم ضررها المجتمع الدولي بصفة عامة.

ومن ناحية تعاطي المخدرات دينيا فإن الشريعة الإسلامية تحرمه تحريماً قطعياً ولكن فئة من عامة المسلمين تعتقد أن الشريعة لا تحرم تعاطيها وحجتهم في ذلك أنه لم يرد في القرآن ولا في السنة ولا في أقوال الأئمة المتقدمين ما يفيد التحليل أو التحريم، والأصل في الأشياء الإباحة. ومنشأ هذا الاعتقاد الباطل الجهل بحقيقة الشريعة وعدم الوقوف على أصولها وقواعدها وكلياتها[58] فالأئمة الأول لم يتعرضوا لحل المخدرات أو حرمتها لأن خطرها

---

(58) محمد فتحي عيد: جريمة تعاطي المخدرات 1/362.

لم يظهر إلا بعد شيوع تعاطيها في القرن السادس الهجري مع هجوم التتار على بغداد. ثم لما تبين أن أثرها أشد من الخمر قرروا بالإجماع تحريمها وأصح الآراء وأوثقها أنه ليس هناك فاصل بين التحريم والتجريم في الشريعة، إذ تعني الجريمة فيها عصيان الله فيما أمر أو نهى سواء كانت عقوبة هذا العصيان دنيوية أم أخروية[59] ولا منجاة من عقاب الله إلا بالتوبة.

وقد بينت دراسة حديثة للجنة المخدرات في دورتها الثامنة والعشرين التي عقدت في مقر هيئة الأمم المتحدة بجنيف في فبراير (شباط) 1979، أن تعاطي المخدرات ينتهك مصلحة المجتمع الدولي في الحفاظ على الحضارة الإنسانية وتوفير الرفاهية للبشر ويكلف العالم عشرات المليارات من الدولارات سنوياً وأن تصريف مستحضرات الأفيون وخاصة الهروبين هو من أسوء ما ينزل بالمجتمعات الوطنية والدولية.

ثم إن تعاطي المخدرات يستهلك الطاقات ويضيع الأوقات ويدمر الكثير من الموارد البشرية وغيرها، ويقضي على القيم الإسلامية والأخلاقية التي تعتبر حافزاً للإنسانية على مواصلة التقدم.

ولكن المعضلة في علاج الإدمان على المخدرات عن طريق الموعظة الدينية التي تذكر بسوء عاقبة من يتعاطى المخدرات وتعاطيها من أعظم الكبائر في شريعتنا السمحة تتمثل في اعتقاد من يتناولون الحشيش بانتظام أنه من الوجهة الدينية غير محرم، كما تبين ذلك من نتائج البحث الذي أجراه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة، وفي غيرها من أمصار العالم الإسلامي فكيف تنفع الموعظة من يعتقد بالحلية؟ فالتوبة بالإنابة والاستغفار والإقلاع إنما تكون لمن يعتقد أنه أذنب وارتكب معصية هي من الكبائر عند الله.

ومن هنا وجب المزيد من التوعية والتعريف بآراء العلماء وفتاواهم وكلهم قد أجمعوا على تحريمه وتحريم زرعه وبيعه وترويجه والاتجار فيه، لأن الشريعة الإسلامية إذا حرمت شيئاً حرمت فعل الوسائل المفضية إليه..

---

(59) انظر النظرية العامة للتجريم: محمد أحمد خليفة: 80.

ومن هنا تكون كل الوسائل المؤدية إلى ترويج المخدرات وتهريبها محرمة عملاً بالقاعدة الأصولية القائلة: كل ما يؤدي إلى الحرام حرام.

وإذا كان الخمر كما فسره عمر بن الخطاب: ما خامر العقل فالمخدرات بكافة أنواعها داخلة فيه كالخمر.

قال ﷺ في حديث رواه ابن عباس - وأخرجه أبو داود - في سننه في كتابه الأشربة: «لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وآكل ثمنها وحاملها والمحمولة إليه».. فيشمل هذا الحديث المخدرات كذلك.

فالجلوس مع المتعاطين إثم كبير لأنه مشاركة فيما يرتكبون، ولا سيما أولئك الذين يستبيحون ما حرم الله فمن كان له تأثير ديني أو سلطة حكم فليعمل بكل وسائله على إزالة هذه المحدرات والقضاء على أوكارها وتجارها، وذلك بتكليف من الله في النهي عن المنكر وتغييره وأي منكر أسوأ مما بان ضرره وسوء أثره وكانت عاقبة أمره خسراً للإنسان والمال وللأعراض وللأخلاق وللمجتمع؟.

فالتستر على الجريمة إثم وجريمة في حق الأمة وإشاعة الفحشاء فيها، وقد قال النبيّ ﷺ في حديث أخرجه مسلم: «إن القوم إذا رأوا المنكر فلم يغيروه عمّهم الله بعقاب..» ويدخل ذلك في وسائل العلاج بالإقناع والتوعية والمقاومة وغيرها.

قال العلقمي في شرح الجامع: «يروى أن رجلاً من العجم قدم القاهرة وطلب دليلاً على تحريم الحشيشة، وعقد لذلك مجلساً حضره العلماء، فاستدل الحافظ زين الدين العراقي بحديث أم سلمة: نهى رسول الله ﷺ - عن كل مسكر ومفتر وقد نبه السيوطي - على صحة هذا الحديث، واحتج به ابن حجر على حرمة المفتر، وهو كل ما أدخل فتوراً على نشاط الجسم وطاقاته، ولو لم يكن شراباً ولا مسكراً»[60].

---

(60) انظر فتوى الإمام الأكبر شيخ الأزهر في كتاب: الدين والعلم في مواجهة المخدرات لنخبة من العلماء رسالة الإمام عدد 19: صفحة 279 (ط: القاهرة 1989).

واتخذ المؤتمر الإسلامي السادس عشر لوزراء خارجية الدول الإسلامية الذي انعقد بفاس في الفترة من 1 ـ 6 يناير 1986 قراراً حث فيه الدول الأعضاء على اتخاذ إجراءات فعالة لمكافحة الأوجه المتعددة الأبعاد لمشكلة المخدرات كما حثها على توفير المرافق اللازمة لعلاج المدمنين وإعادة تأهيلهم[61].

فالعلاج الطبي من إدمان المتعاطي للمخدرات أمر حتمي، لأن الإدمان على بعض المخدرات الخطيرة مرض كسائر الأمراض التي يحتاج علاجها إلى طبيب مختص ورقاد في المستشفى تحت مراقبة لعدة أسابيع أو شهور، وقد يكون المريض بالإدمان فقيراً لا يقدر على تسديد المبالغ المالية الطائلة للعلاج، فعلى مؤسسات الضمان الاجتماعي وعلى الدولة أن تتدخل بالمساعدة والمعونة لإنقاذه من خطر يهدد حياته وحياة المجتمع فكيف يطالب رجال القانون في بعض البلاد الغربية بإلغاء تجريم التعاطي لكونه يعد اعتداء على حرية الإنسان وحقوقه؟ ولم يدخل في اعتبارهم الحفاظ على كيان الأسرة وسلامة الأمن العام والصحة العامة وعدم إهدار طاقات الإنسان، ونشاطه الحيوي ودعم الاقتصاد وتحقيق التنمية؟

ولذلك قضت بعض القوانين بإعدام تجار المخدرات ومروجيها واعتبروا قضيتها من اختصاصات محاكم أمن الدولة العليا لأن الدولة تواجه معهم حرباً ضارية لا هوادة فيها لأنهم يقتلون الشعب بالسموم التي يتطلب علاجها وقتاً طويلاً ومالاً وفيراً.

يقول الدكتور فؤاد شلبي: (إن علاج المريض من حالة الإدمان يحتاج إلى مدة طويلة لا بد أن يقضيها تحت إشرافَ أطباء في عيادات خاصة ومصحات متخصصة، وذلك عن تناول أدوية بديلة يكون لها تأثير المواد المخدرة، ثم التخلص منها تدريجياً بجرعات تتناقص يوماً بعد يوم إلى جانب العلاج النفسي الذي يخلص المدمن من مشاكله التي أدت به إلى الإدمان ونقي المجتمع شر الانحلال.

---

(61) الدين والعلم في مواجهة المخدرات: 164 (ط: القاهرة 1989).

وقال أحد أطباء الأمراض النفسية إن الإنسان الذي يتعود على تعاطي المخدرات ثلاث مرات متواصلة يتحول إلى مدمن وبذلك يكون قد وضع نفسه تحت رحمة تجار السموم الذين يستنزفون كل ما عنده من مال.

وللصين تجربة ناجحة في مواجهة الإدمان للمخدرات وخاصة الأفيون من قبل الأطباء الخبراء بوخز الإبر وغرسها في مواطن من الجسم يعرفها الخبراء وجربت الطريقة في أمريكا وبلاد عديدة أخرى فنجحت، كما أجريت في مصر على بعض حالات الإدمان وكذلك لمكافحة عادة التدخين وكل نتائجها مشجعة[62] إن العلاج الطبي وحده لا يكفي وإن تحقق به الشفاء الكامل من مرض الإدمان لأن من المرضى من يعاوده الحنين إلى تناول المخدرات فيعود، ما لم يكن له زاجر من الخارج، كمضاعفة العقاب بالعدد والتكرار وزاجر من الداخل كالخوف من عودة المرض، وأعظم وازع يصرف النفس عن المعصية بعد التوبة إلى الله منها هو الدين الذي يجعل في النفس رقيباً حاضراً تراه عين البصيرة وتحس وجوده.

إن الفراغ الروحي لا يملؤه بالحق غير الإيمان الصادق الذي يحقق المعجزات ويصنع الرجال الأشداء الأبطال وينجز ما يعجز عن إنجازه.

وغرس بذور الإيمان في النفوس هو الذي يهذبها ويعلمها الصبر على ما تكره وعلى ما تحب، وهو الذي يحميها من الجوانب المغرية، والدوافع الموبقة ويجلي عنها غشاوة الجهل وظلمات السوء، ويجنبها غواية الشيطان.

وقوة الإيمان تكمن في قوة تأثيره وقدرته الفائقة على الشفاء من جميع الأسقام والعلل والمحن والفتن وإخراج المؤمن من ضائقة الحياة والتشاؤم إلى سعة الأمل والتفاؤل فيطرد عنه الكآبة والقلق والبؤس واليأس، إن إدمان الخمر الذي كان عليه العرب في الجاهلية لم يعالجه غير الإيمان الذي به كانت الاستجابة الفورية لأمر الله ورسوله عندما نزل قوله تعالى **﴿يأيها الذين آمنوا**

---

(62) المصدر السابق: 150 ـ 155.

إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾[63] قال عمر عند سماعه الآية **﴿فهل أنتم منتهون﴾**؟:انتهينا ربنا، انتهينا ربنا وقال أنس: حرمت الخمر ولم يكن للعرب يومئذ عيش أعجب منها، وما حرم عليهم شيء أشد من الخمر.

وقال: بينما أنا أدير الكأس على أبي طلحة، وأبي عبيدة بن الجراح، وأبي دجانة، ومعاذ بن جبل، وسهيل بن بيضاء، حتى مالت رؤوسهم، فسمعت منادياً ينادي: ألا إن الخمر قد حرمت.. قال: فما دخل علينا داخل ولا خرج منا خارج، حتى أرقنا الشراب وكسرنا القلال، وتوضأ بعضنا واغتسل بعضنا وأصبنا طيب أم سلمة، ثم خرجنا إلى المسجد، فإذا برسول الله ﷺ وسلم يقرأ: **﴿يأيها الذين آمنوا إنما الخمر..﴾** إلى قوله: **﴿فهل أنتم منتهون﴾**[64].

وهكذا كانت الاستجابة بفضل الإيمان قوية وسريعة وانتهى المسلمون من شرب الخمر وتخلص المجتمع الإسلامي من ربقة هذه الآفة، بعد أن كانت معبودة من عرب الجاهلية.

فأي علاج أبلغ أثراً من الإيمان الذي قلب الموازين والقيم، فانقلبت المفاهيم والمثل وها هي معجزة الإسلام تتكرر في أمريكا التي فشلت منذ سنة 1936 أن تمنع الخمر أن تحول نزلاء السجون ومدمنو حي (هارلم) السود، حين دخلوا في الإسلام وأنار الله قلوبهم بالإيمان إلى رجال أبرار ونساء أطهار وقد فشلت كل مشاريع الإصلاح لإنقاذهم من براثن الإجرام والإدمان والقضاء على أوكار البغاء والمخدرات.



الدكتور عمر التومي الشيباني
جامعة الفاتح

- 1 -

1 ـ مفهوم الرعاية الاجتماعية قديماً وحديثاً:

الرعاية الاجتماعية ـ كغيرها من المصطلحات الكثيرة التي نستخدمها اليوم في كثير من مجالات حياتنا الحاضرة، التي من بينها مجالات الضمان والرعاية والتربية والتنشئة والتنمية ـ هي وإن كانت حديثة التسمية وحديثة الاستعمال بهذا الاسم، فإنها قديمة المضمون والمحتوى، حيث إننا نجد ما يدخل في المفهوم الحديث للرعاية الاجتماعية من خدمات ومناشط وسياسات كانت تلقى اهتماماً حتى في المجتمعات القديمة، مثل المجتمع المصري القديم والمجتمع اليوناني القديم، والمجتمع الروماني القديم، وغيرها من المجتمعات القديمة التي تجد في تاريخها كثيراً من الشواهد التي تدلنا على أنها كانت تهتم بالرعاية الاجتماعية لأبنائها أفراداً وفئات مثل، فئة الأطفال، وفئة

الأحداث والشباب، وفئة المعاقين، وفئة العجزة وكبار السن، وفئة الأرامل، وما إلى ذلك من فئات المجتمع التي تحتاج إلى رعاية المجتمع لها، وإلى تقديم عونه ودعمه وحمايته لها. كانت بذور هذه الرعاية الاجتماعية موجودة بشكل أو آخر، وبدرجات مختلفة في الشمول واتساع المدى ـ في تلك المجتمعات، حتى قبل أن تتعرض لتأثير الأديان السماوية التي جاء بها الوحي الإلٰهي، وبشر بها رسل الله إلى خلقه، والتي تبلورت في مرحلة متأخرة من تاريخ البشرية في الموسوية أو اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

وقد ساعد دخول الأديان السماوية إلى تلك المجتمعات وانتشار تأثير تعاليمها فيها على تدعيم روح الرعاية والخدمة الاجتماعية، وتوسيع آفاقهما ومجالاتهما، وربط مقاصدهما ومناشطهما بمراد الله وتعاليمه ووصاياه وتوجيهاته، وجعل المصدر الأساس للإلزام بما يتطلبه القيام بالتزامات هذه الرعاية هو الدين، وذلك كما يتضح لنا بالنسبة للإسلام، الذي يهمنا في المقام الأول أن نتحدث عن «الرعاية الاجتماعية» في إطاره.

ولكن على الرغم من أن الرعاية الاجتماعية أصولاً وجذوراً وممارسات كانت موجودة في المجتمعات القديمة، ثم جاءت الأديان السماوية فدعمت فكرة وروح ومقاصد الرعاية الاجتماعية وبعض مناشطها وخدماتها، فإن مصطلح «الرعاية الاجتماعية» يُعَدُّ حديث النشأة والاستعمال نسبياً. وهناك من الباحثين من يحدد لظهور مصطلح «الرعاية الاجتماعية» أواخر القرن التاسع عشر في أعقاب حركة الإصلاح الاجتماعي، التي انتشرت في الدول الصناعية في أعقاب الثورة الصناعية، وما نتج عنها من مشكلات الفقر والجوع والتفكك الأسري والبطالة، وما إلى ذلك. وعلى الرغم من أن العناية بها قد اقتصرت في بداية الأمر على الجهود الحكومية والأهلية الرامية إلى مساعدة الفقراء والعجزة المعوقين والأرامل والعاطلين عن العمل، والمنطلقة أساساً من مفاهيم ومقاصد خلقية مجردة كفعل الخير ـ مثلاً ـ فإنها لم تلبث أن اتسع مفهومها، لتشمل كافة الجهود والخدمات التي تبذلها وتقدمها مؤسسات الرعاية والتربية وأجهزة الخدمات العامة، والهيئات والمؤسسات الاجتماعية بعامة، لتهيئة

أنسب الظروف والأوضاع لتحقيق النمو الاجتماعي السليم للإنسان الذي تستهدفه هذه الرعاية، وتحقيق رفاهيته ومساعدته على اكتساب الصفات والاتجاهات والعادات الاجتماعية السليمة، التي تجعل منه فرداً صالحاً في مجتمعه، متكيفاً مع مجتمعه، وقادراً على الإسهام في بنائه وفي زيادة إنتاجه وتقدمه، وعلى بناء علاقات اجتماعية ناجحة فيه، وعلى القيام بالمسؤوليات والواجبات والأدوار الاجتماعية المتوقعة منه.

والجهود التي تبذل في سبيل الرعاية الاجتماعية والخدمات والمساعدات المختلفة التي تقدم في إطارها إلى المستحقين لها ثلاثة أبعاد أو جوانب، هي: الجانب الوقائي، والجانب العلاجي، والجانب الإنشائي أو الإنمائي.

أ ـ يستهدف الجانب الوقائي من الرعاية الاجتماعية وقاية وحماية من تشملهم وتستهدفهم هذه الرعاية، من أسرة وطفولة وشباب ومعاقين ومحرومين وعجزة وكبار سن، وفقراء وغيرهم من الفئات ـ من كافة الأمراض والأدواء والانحرافات الاجتماعية، من خلال الجهود والبرامج والمناشط الاجتماعية الوقائية المختلفة التي يمكن أن تشمل جهوداً وبرامج ومناشط وخدمات تعليمية وتثقيفية وتوجيهية وإرشادية وترفيهية وإعلامية.

ب ـ ويستهدف الجانب العلاجي من الرعاية الاجتماعية مواجهة وعلاج مشكلات من تشملهم وتستهدفهم هذه الرعاية، وإرجاعهم إلى التكيف الاجتماعي السليم، وإلى حظيرة المجتمع بعد الانحراف عنه. ومن المشكلات الاجتماعية التي يمكن أن تتعرض لها العناصر والفئات التي تشملها الرعاية الاجتماعية، من أسرة وطفولة وشباب وعجزة وشيوخ ومحرومين وفقراء وغيرهم ـ مشكلات التفكك الأسري، وإهمال النشء، وانحرافات الأطفال والأحداث، وضعف العلاقات الاجتماعية في المجتمع، وضعف روح التكافل والتضامن والتعاون والتعاطف والتراحم بين أفراده وجماعاته، وضعف سلطة ورقابة المجتمع على أفراده وجماعاته.

ج ـ ويستهدف الجانب الإنشائي أو الإنمائي من الرعاية الاجتماعية مساعدة من تشملهم وتستهدفهم الرعاية الاجتماعية على النمو الاجتماعي

السليم، وعلى تنمية معارفهم ومفاهيمهم الاجتماعية السليمة، وعلى زيادة وعيهم بمشكلات مجتمعهم، وعلى تشرب قيم واتجاهات وعادات مجتمعهم السليمة، وعلى بناء علاقات اجتماعية ناجحة مع غيرهم وداخل مجتمعهم، وعلى التكيف مع الحياة في مجتمعهم، وإعداد أنفسهم لمتطلبات وواجبات ومسؤوليات الحياة الاجتماعية الناجحة. والأبعاد أو الجوانب الثلاثة السالفة الذكر، كما تبين أنواع وأقسام الرعاية الاجتماعية في مفهومها الواسع الحديث، فإنها تبين أيضاً طبيعة وأنواع أهداف هذه الرعاية التي هي في حقيقة أمرها أهداف ذات طبيعة وقائية، وأخرى أهداف ذات طبيعة علاجية، وثالثة أهداف ذات طبيعة إنشائية أو إنمائية.

وتتعدد مجالات الرعاية الاجتماعية بتعدد العناصر والفئات التي تشملها هذه الرعاية. فإذا كانت هذه العناصر والفئات تشمل فيما تشمل: الأسرة، وفئة الأطفال، وفئة الأحداث والشباب وفئة المعاقين، والأيتام واللقطاء وغيرهم من المحرومين، وفئة كبار السن، وفئة الفقراء، وفئة من يتعرضون للكوارث والطوارئ، وما إلى ذلك من العناصر والفئات التي يمكن أن تشملها الرعاية الاجتماعية - فإن مجالات الرعاية الاجتماعية يمكن أن تشمل فيما تشمل: رعاية الأسرة، ورعاية الطفولة، ورعاية الشباب، ورعاية الأحداث المنحرفين، ورعاية المعاقين، ورعاية الأطفال المحرومين من الأسرة الممتلكة للأهلية والصلاحية للرعاية والتربية، ورعاية الشيخوخة، والرعاية في حالات الكوارث والطوارئ، وما إلى ذلك.(1)

وإذا كانت الرعاية الشاملة لهذه العناصر والفئات تتطلب رعايتها صحياً

---

(1) ينظر كل:

(أ) د. عبد الفتاح عثمان عبد الصمد، «نموذج عربي للرعاية اللاحقة للأحداث في الوطن العربي»، في:

مختصر الدراسات الأمنية للمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب. (الجزء الأول)، الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، 1986، ص308-309.

(ب) د. رضا المرغني، «دور رعاية الشباب في وقاية النشء والشبيبة من الانحراف»، في نفس المرجع السابق، ص336.

وتربوياً وثقافياً وروحياً واقتصادياً وسياسياً، فإن رعايتها الاجتماعية تركّز على الجانب الاجتماعي ولكن تركيز الرعاية الاجتماعية على الجانب الاجتماعي لا يمنع من اهتمام هذه الرعاية بالجوانب الصحية والطبية والتعليمية والتربوية والثقافية والروحية والاقتصادية والسياسية أيضاً، إذا كان نجاح الرعاية الاجتماعية يتوقف على الاهتمام بهذه الجوانب. فالأنواع والجوانب المختلفة للرعاية مترابطة ومتداخلة فيما بينها، وكثيراً ما يكون بينها توقف واعتماد متبادل.

2 ـ علاقة مفهوم الرعاية الاجتماعية بمفاهيم أخرى تستخدم في مجال هذه الرعاية:

ويرتبط مفهوم الرعاية الاجتماعية بمفاهيم عديدة أخرى، وتكون علاقته معها إما من قبيل الترادف أو من قبيل علاقة العام بالخاص أو من قبيل علاقة الخاص بالعام.

ومن هذه المصطلحات والمفاهيم ذات العلاقة بمصطلح ومفاهيم الرعاية الاجتماعية المصطلحات والمفاهيم التالية: الرفاهية الاجتماعية، والتربية الاجتماعية، والتنشئة الاجتماعية، والنمو الاجتماعي، والتأمين الاجتماعي، والضمان الاجتماعي، والتكافل الاجتماعي، وما إلى ذلك.

أ ـ فعلاقة «الرعاية الاجتماعية» «بالرفاهية الاجتماعية» هي علاقة ترادف في معناهما، حسب ما ذهب إليه وأخذ به الدكتور عبد الفتاح عثمان عبد الصمد، الذي سبقت الإشارة إلى ملخص دراسته المكتبية، التي أشار فيها إلى ما آل إليه مفهوم «الرعاية الاجتماعية» من اتساع في المعنى، في العصر الحديث، حيث أصبح يشمل كافة الجهود التي تستهدف رفاهية الإنسان الوقائية والعلاجية والإنمائية، وقرر فيها أنّ مصطلح «الرعاية الاجتماعية» مرادف لمصطلح «الرفاهية الاجتماعية» في معناه العام، سواء من الناحية النظرية أو من ناحية التطبيق[2].

(2) عبد الفتاح عثمان عبد الصمد، مرجع سابق، ص308.

ب ـ وعلاقة «الرعاية الاجتماعية» بمفاهيم التربية الاجتماعية والتنشئة الاجتماعية، والنمو الاجتماعي، والأمن الاجتماعي أو التأمين الاجتماعي هي من قبيل علاقة العام بالخاص، حيث إن مفهوم «الرعاية الاجتماعية» أوسع في معناه من هذه المفاهيم التي ذكرناها. مع العلم بأن هذه المفاهيم الأخيرة لها المعاني التالية:

1 ـ فبالنسبة لمفهوم «التربية الاجتماعية» فإنه يعني في أبسط معانيه، جميع الجهود التي تبذل بصورة مقصودة أو غير مقصودة من قبل المحيطين بالفرد، ومن الفرد نفسه، لإحداث التغير المرغوب فيه في السلوك الاجتماعي لهذا الفرد ولتنضيج استعداداته وتنمية معارفه ومهاراته واتجاهاته وقيمه وعاداته الاجتماعية في الاتجاه الذي يرغب فيه المجتمع. والتربية الاجتماعية ـ في نظرنا ـ أوسع معنى وأشمل مدلولاً من التنشئة الاجتماعية والتطبيع الاجتماعي والنمو الاجتماعي والتكيف الاجتماعي.

2 ـ وبالنسبة لمفهوم «التنشئة الاجتماعية» أو «التطبيع الاجتماعي» فإنه يعني كافة الجهود التي تبذل من أجل إكساب الفرد معتقدات وقيم وعادات وتقاليد مجتمعه، وتعليمه الأدوار الاجتماعية المتوقعة منه اجتماعياً التي تتلاءم مع جنسه وسنه ووضع أسرته الاجتماعي والثقافي، وطبعه بطابع مجتمعه وطابع الثقافة القائمة فيه، لتيسير الحياة عليه في مجتمعه وتيسير تفاعله مع بقية أفراد المجتمع وجماعاته.

ويعرف الدكتور سعد جلال التنشئة الاجتماعية بأنها: تشكيل الفرد عن طريق ثقافته حتى يتمكن من الحياة في هذه الثقافة. . . فتعلَّم الفتاة ـ مثلاً ـ الطهي وحياكة الملابس والعناية بالأطفال لتعدها لدورها أُمّاً وربة منزل، في حين يعلّم الولد الذكر كيف يحرث الأرض ويرويها ويزرع الزرع، أو يعلّم أي حرفة أخرى يكتسب منها ليعول الأسرة، ويقوم بدوره كغيره من الرجال في ثقافته[3].

---

(3) ينظر: د. سعد جلال، المرجع في علم النفس. القاهرة: دار المعارف بمصر، 1981، ص128ـ129.

3 ـ وبالنسبة لمفهوم «النمو الاجتماعي»، فإنّ من معانيه في مرحلة الطفولة الأولى: «اكتساب الطفل للسلوك الاجتماعي الذي يساعده على التفاعل مع أفراد ثقافته. ويُعَدُّ هذا السلوك حصيلة لعملية التنشئة الاجتماعية... كما يتوقف على النضج...»[4].

4 ـ وبالنسبة لمفهوم التأمين الاجتماعي يقوم تطبيقه أساساً على تقديم مزايا للمؤمن عليهم من حالات يحددها نظام التأمين نظير اشتراكات وأقساط تدفع مقدماً وبصفة دورية...». ومما يستهدفه التأمين الاجتماعي: حماية الفئات العاملة، والتأمين ضد بعض المخاطر، وحماية العاملين في مجالات الصناعة والتجارة، وتأمين الشيخوخة، وتقديم المساعدات أو المزايا للمحتاجين إليها أو المستحقين لها، والوقاية من بعض المخاطر التي يتكفل بها نظام التأمين مثل المرض والعجز، وما إلى ذلك[5].

جـ ـ وعلاقة الرعاية الاجتماعية لمفاهيم التنمية الاجتماعية، والضمان الاجتماعي، والتكافل الاجتماعي هي من قبل علاقة الخاص بالعام، حيث إن هذه المفاهيم الأخيرة هي أوسع في معناها من معنى الرعاية الاجتماعية، هذا، مع العلم بأن المفاهيم الأخيرة لها المعاني التالية:

1 ـ فبالنسبة لمفهوم «التنمية الاجتماعية»، فإنه من بين معانيها: أنها: «عملية إحداث التغير والتحول الاجتماعيين، التي تترك بصماتها على حياة الأفراد والجماعات». ومن التفسيرات البسيطة التي ذكرت أيضاً للتنمية الاجتماعية هو أنها: «عمليات تغيّر اجتماعي تلحق بالبناء الاجتماعي ووظائفه، وتسعى إلى إقامة بناء اجتماعي جديد يمكن عن طريقه إشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد».

وهذا التفسير الأخير للتنمية الاجتماعية يشير إلى أن هذه التنمية ليست

---

(4) ينظر: نفس المرجع السابق، ص190-201.

(5) الهيئة العامة للضمان الاجتماعي الجماهيرية، مجموعة تشريعات الضمان الاجتماعي. طرابلس، الجماهيرية: الهيئة العامة للضمان الاجتماعي، 1978، ص6.

تقديم الخدمات فحسب، بل تشتمل ـ بالإضافة إلى ذلك ـ عنصرين أساسيين آخرين:

أحدهما: تغيير الأوضاع الاجتماعية القديمة التي لم تعد تساير روح العصر.

والآخر: إقامة بناء اجتماعي جديد تنبثق عنه علاقات اجتماعية جديدة وقيم مستحدثة، ويسمح للأفراد بأكبر قدر ممكن من إشباع مطالبهم وحاجاتهم[6].

2 ـ وبالنسبة لمفهوم «الضمان الاجتماعي»، فإنه يُعَدُّ أوسع مدلولاً من مدلولات: الأمن الاجتماعي، والتأمين الاجتماعي، والمساعدات الاجتماعية، فهو يشمل ذلك كله، «ويقصد به جميع النظم التي تقدم بمقتضاها خدمات أو مساعدات أو مزايا للمحتاجين إليها أو المستحقين لها، في الحالات الموجبة لتقديمها، سواء كان تقديم هذه الخدمات أو المساعدات أو المزايا عن طريق التأمين الاجتماعي أم تنظيم المساعدات الاجتماعية أم عن أي طريق آخر. وميزة الشمول في الضمان الاجتماعي تجعل الحماية التي يكفلها تنسحب على كافة من يحتاجون إليها من جميع الفئات، هم ومن يعولونهم، وتضمن لهم مستوى للمعيشة مقبولاً اجتماعياً يكفي لسد الحاجات الضرورية، كما تشمل حمايتهم ضد جميع المخاطر[7]... ومصدر هذه المخاطر أو الأخطار الاجتماعية ـ عادة هو الوسط الاجتماعي (كالمخاطر الإدارية والنقدية والدولية) والخطر الناجم من تخفيض أجر العمل[8].

«ويهدف الضمان الاجتماعي ـ بصفة عامة ـ إلى ضمان حد أدنى لدخل

---

(6) ينظر كتابنا: التربية وتنمية المجتمع العربي، ليبيا وتونس: الدار العربية للكتاب، 1985، ص63-65.

(7) مجموعة تشريعات الضمان الاجتماعي بالجماهيرية، مرجع سابق ص6-7.

(8) ينظر: د. الكوني أعبوده، «مدخل إلى فكرة الضمان الاجتماعي وقانون الضمان الليبي»، مجلة العلوم القانونية. (تصدر بالجماهيرية)، السنة الثانية، العدد الثالث والرابع، يونيو 1988، ص54-55.

الفرد يتقي به الفاقة، وإلى تغطيته عند الحاجة، وحمايته من مخاطر الحياة ورعايته، وذلك بتأمين دخله الناشيء عن العمل في حالات توقف الكسب بسبب الشيخوخة أو العجز، أو المرض، أو الإصابة، أو البطالة، أو وفاة العائل بالنسبة لأفراد الأسرة الذين كان يعولهم، وتأمين قدرته على العمل بطرق الوقاية من الأمراض والحوادث، وتقديم الخدمات الطبية والتأهيلية في حالات المرض، والعجز، وإصابات العمل، وأمراض المهنة، ومقابلة المسؤوليات المتزايدة نتيجة زيادة حجم الأسرة، وذلك بتقديم الإعانات العائلية»[9].

والضمان الاجتماعي بهذا المعنى الواسع الذي أخذ يتجه إليه في العصر الحاضر يشمل ـ كما قدمنا ـ جميع النظم التي تقدم بمقتضاها خدمات أو مساعدات أو مزايا للمحتاجين إليها أو المستحقين لها. كما يشمل جميع أنواع الرعايات الضمانية، بما في ذلك الرعاية الاجتماعية، والرعاية الصحية، والرعاية الثقافية، والرعاية الاقتصادية.

وفي الضمان الاجتماعي بذلك المعنى الواسع تلبية لحقوق الإنسان الدولية والقومية والوطنية، وتأكيد لكرامة الإنسان وحقه في الحياة الكريمة العادلة وسد لحاجاته الاجتماعية والاقتصادية الأساسية.

والضمان الاجتماعي، وإن لم يعرف بهذا الاسم في النصوص الإسلامية وفي التراث الإسلامي والفكر الإسلامي، فإنه عرف بمدلوله ومحتواه، وربما عرف بشكل أوسع مما هو مطبق في كثير من بلدان العالم المتقدم الحديث، وهو يتمشى في فلسفته وأهدافه مع روح ومبادىء ومقاصد وأحكام الشريعة الإسلامية التي تدعو إلى تحقيق العدل والمساواة والإخاء والتعاون والتضامن والتآزر والتراحم والتوادد والتعاطف بين المسلمين. والمصطلح الذي يقابل مصطلح الضمان الاجتماعي في العصر الحديث ـ في التراث الإسلامي هو مصطلح «التكافل الاجتماعي»، الذي يحوي في مدلوله ما يحتويه مفهوم

(9) مجموعة تشريعات الضمان الاجتماعي بالجماهيرية، مرجع سابق، نفس الصحفات السابقة.

«الضمان الاجتماعي» ويزيد عليه، كما يتضح مما سنذكره في الفقرة التالية.

3 ـ التكافل الاجتماعي كمظلة شاملة لجميع أنواع الرعايات والخدمات الاجتماعية في الإسلام: إن مصطلح التكافل الاجتماعي في الفكر الاجتماعي الإسلامي يشمل في مدلوله ما تعنيه جميع المفاهيم السالفة الذكر، من رعاية اجتماعية، وأمن اجتماعي، وتأمين اجتماعي، وضمان اجتماعي، وما إلى ذلك.

ومن التعريفات أو التفسيرات الحديثة التي أعطيت للتكافل الاجتماعي في الإسلام، هو ما فسره به الدكتور محمد فوزي فيض اللّه في إحدى مقالاته الإسلامية من أنه: «تنظيم مالي ديني، يقوم على فكرة التعاون بين الدولة وبين الكاسبين، أفراداً وجماعات، لسد حاجات الفقراء، وحفظ كرامة المحرومين، وتهيئة سبيل العيش الكريم لهم، من غير استغلال أو تجاوز»[10].

وما قد يؤخذ على هذا التعريف أو التفسير للتكافل الاجتماعي هو أنه ركز على البعد المالي الاقتصادي، مع أن «التكافل الاجتماعي» في الإسلام أشمل من أن يكون مقتصراً على تنظيم مالي اقتصادي، فهو بجانب كونه نظاماً مالياً اقتصادياً هو أيضاً نظام اجتماعي وتربوي وتثقيفي. نعم إن كثيراً من الخدمات والمساعدات المالية والعينية والمزايا التي تقدم إلى المحتاجين إليها، والمستحقين لها من خلال نظام «التكافل الاجتماعي»، تحتاج إلى تمويل ودعم مالي، ولها مقصد استثماري اقتصادي بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولكن يجب ألا ننسى أن هناك خدمات تكافلية يقوم بها أفراد ولها طبيعة تربوية وتعليمية أو تثقيفية أو تناصحية تدخل في نطاق التناصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومهما يكن من أمر، فإن نظام أو منهج التكافل الاجتماعي في الإسلام ينطلق من مبادىء التعاون والتضامن، والتآخي والتآزر، والتراحم والتوادد

(10) د. محمد فوزي فيض الله، «منهج الإسلام في التكامل الاجتماعي»، مجلة الوعي الإسلامي. السنة العاشرة، العدد 114، يونيو 1974، ص52.

والتعاطف، والتناصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورعاية المصالح، وجلب المنافع، ودرء المفاسد أو المضار، التي يدعو إليها الإسلام، وترتكز عليها الشريعة الإسلامية.

ويستهدف نظام «التكافل الاجتماعي» في الإسلام صون كرامة الإنسان، وتلبية احتياجاته الضرورية، وصيانة حقوقه الأساسية، بما في ذلك حقه في الضمان الاجتماعي، وحقه في الرعاية الاجتماعية المناسبة لسنه ولظروفه الصحية والاجتماعية والاقتصادية، والتخفيف من وطأة المرض والشيخوخة، وقطع دابر الفقر والعوز والجريمة والانحراف، وإحباط أساليب التجاوز والاستغلال والظلم الاجتماعي في المجتمع الإسلامي، وزيادة تماسك المجتمع الإسلامي، وتقوية أواصر التعاون والتضامن والأخوة والتوادد والتعاطف والتراحم بين أفراده وجماعاته.

وقد وزع الإسلام المسؤولية التكافلية في المجتمع الإسلامي على جميع عناصر هذا المجتمع، ابتداء من الفرد ومروراً بالجماعات التي يتكون منها المجتمع، وانتهاء بالدولة.

أ ـ فبالنسبة للمسؤولية التكافلية على مستوى الفرد، فإن الإسلام يَعُدُّ كل مسلم مسؤولاً مسؤولية تكافلية خاصة، عن نفسه وعما استرعاه الله، ومسؤولاً مسؤولية تكافلية عامة عن المجتمع الإسلامي بأكمله، وعن الأمة الإسلامية بأسرها.

1 ـ ومن مظاهر التكافل بين الفرد وذاته حرصه على العمل وإتقانه له ما دام قادراً عليه، ليصون كرامته وعزته ويصون نفسه من ذل السؤال. فقد أمر الله الإنسان بالعمل وجعله ضرباً من العبادة، وربما جعل من العبادة القوة على التدبير والمعاش، فقال تعالى: ﴿**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله**﴾[11]. وقال: ﴿**واستعينوا بالصبر والصلاة**﴾[12]. وأثنى

(11) سورة الجمعة، الآية: 10.

(12) سورة البقرة، الآية: 20.

جل شأنه على الجائبين في الأرض طلباً للرزق، كما أثنى على المجاهدين بأنفسهم في سبيل الله، فقال: **﴿وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله، وآخرون يقاتلون في سبيل الله﴾**[13].

وقد عدَّ النبي ﷺ اللقمة الممزوجة بكد اليمين وعرق الجبين أفضل وأهنأ من التي تأتي إحساناً أو على موائد الآخرين، وذلك عنه قال: «ما أكل أحدٌ طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده»[14]. وقال ﷺ في الحث على إتقان العمل: «إن الله يحب من العامل إذا عمل أن يحسن»[15].

ومن مظاهر التكافل بين الفرد وذاته أيضاً: أن ينهى الإنسان نفسه عن شهواتها، وأن يزكيها ويطهرها، وأن يسلك بها طريق الصلاح والنجاة امتثالاً لقوله تعالى: **﴿فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾**[16].

2 ـ ومن مظاهر التكافل الاجتماعي بين الفرد وبين من استرعاه الله من أفراد أسرته، إنفاقه على أولاده وأبويه، وعلى من تلزمه نفقته من ذوي قرباه الآخرين، وبرهم والإحسان إليهم، ورعايتهم، امتثالاً لقوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً. . .﴾**[17].

وقوله: **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾**[18].

وقوله تعالى: **﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وبالوالدين إحساناً، وبذي القربى. . .﴾**[19].

---

(13) سورة المزمل، الآية: 20.

(14) رواه البخاري وأحمد بن حنبل في مسنده.

(15) رواه الترمذي وابن ماجه وأحمد بن حنبل في مسنده.

(16) سورة النازعات، الآية: 37-41.

(17) سورة التحريم، الآية: 6.

(18) سورة الإسراء، الآية: 23.

(19) سورة النساء، الآية: 36.

وقوله تعالى: ﴿فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل...﴾[20].

ولقوله ﷺ: «الزموا أولادكم وأحسنوا أدبهم»[21].

وقوله ﷺ: «إن المسلم إذا أنفق على أهله نفقة يحتسبها كانت له صدقة»[22].

وقوله ﷺ: «من بر والديه طوبى له، زاد الله عز وجل في عمره»[23].

وقوله ﷺ: «بر أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك فأدناك»[24].

وقوله ﷺ: «من أحب أن يبسط له في رزقه، وأن يُنْسَأَ له في أثره، فليصل رحمه»[25].

3 ـ ومن مظاهر التكافل بين الفرد وبين أفراد مجتمعه الإسلامي وأمته الإسلامية بعامة، وبينه وبين جماعة المسلمين، قيامه بواجب الرعاية نحوهم والتعاون معهم على الخير، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ومعاضدتهم وشد أزرهم، والسعي في سبيل سد حاجاتهم وحل مشكلاتهم، وتفريج كربهم وتقديم العون لهم، ومعاملاتهم بروح الحب والإخاء والمودة والرحمة، امتثالاً لأوامر دينه الإسلامي وتنفيذاً لوصاياه التي أكدتها آيات القرآن الكريم وآثار السنة النبوية المطهرة، التي من بينها:

قوله تعالى: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾**[26].

وقوله تعالى: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله**

---

(20) سورة الروم، الآية: 38.

(21) رواه ابن ماجه.

(22) أخرجه الخمسة إلا أبا داود.

(23) رواه البخاري في الأدب المفرد.

(24) رواه الترمذي.

(25) رواه البخاري في الأدب المفرد.

(26) سورة المائدة، الآية: 2.

ورسوله، أولئك سيرحمهم الله، إن الله عزيز حكيم﴾[27].

وقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[28].

وقوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، والأمير راع، والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده، فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[29].

وقوله ﷺ: «والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه»[30].

وقوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[31].

وقوله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»[32].

وقوله ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة»[33].

وقوله ﷺ: «الخلق كلهم عيال الله، وأحب خلقه إليه أنفعهم لعياله»[34].

وقوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[35].

«من لا يرحم الناس لا يرحمه الله»[36].

---

(27) سورة التوبة، الآية: 71.
(28) سورة الحجرات، الآية: 10.
(29) متفق عليه.
(30) رواه مسلم.
(31) رواه مسلم.
(32) رواه البخاري والترمذي وأحمد.
(33) متفق عليه.
(34) رواه البزار والطبراني.
(35) متفق عليه.
(36) رواه مسلم.

وقوله ﷺ: «ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»[37].

وقوله ﷺ: «وليس المؤمن بالذي يشبع وجاره جائع بجنبه»[38].

ب ـ والمسؤولية التكافلية في الإسلام، كما تقع على الفرد تجاه نفسه، وتجاه أولاده وأبويه وأفراد أسرته، وأقربائه وذوي رحمه، وتجاه أفراد وجماعات مجتمعه الإسلامي وأمته الإسلامية، فإنها تقع أيضاً على الجماعة والمجتمع والأمة والدولة، تجاه أفراد الأمة وجماعاتها. «فالإسلام يريد الجماعة المسلمة هيئة متماسكة، وأسرة واحدة، يحنو قويها على ضعيفها، ويرحم كبيرها صغيرها، ويكفي غنيها فقيرها». وفي هذا ورد في الصحيح: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[39].

وقد أوجب على كل أهل حي أو قرية أن يتكافلوا فيما بينهم. وفي هذا يقول ﷺ: «أيما أهل عرض أمسوا وفيهم جائع فقد برئت منهم ذمة الله»[40].

ومن أجل صيانة حق الفقير في إشباع حاجاته الضرورية إن لم يقم بإشباعها بيت المال والزكاة، فقد «فرض على الأغنياء من أهل كلّ بلد ـ كما يقول ابن حزم ـ أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكاة بهم ولا في سائر أموال المسلمين». بل إنه قرر تضمين البلد الذي يموت أحد أفراده جوعاً، فيؤدي أهله جميعاً ديته متضامنين، كأنهم شركاء في موته[41].

وكذلك إذا مات شخص من «الزحام ولم يعرف المتسبب في موته، فإن أهل البلد يعتبرون مسؤولين مسؤولية مباشرة وجماعية عن موته ويلزمون

---

(37) رواه أبو داود والترمذي.

(38) رواه السيوطي في الجامع الصغير الجزء الثاني.

(39) متفق عليه.

(40) رواه أحمد بلفظ آخر هو (أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع. . .).

(41) كما نقله د. محمد فوزي فيض الله «منهج الإسلام في التكافل الاجتماعي» مجلة الوعي الإسلامي السنة العاشرة العدد 115 يوليو 1974 ص52.

بديته. وإذا أثبت أهل البلد عدم علمهم أو عدم تسببهم في موته، ولم يعرف المتسبب، فإن ديته تدفع من بيت المال. وهذا أروع ما يمكن أن يتصوره العقل عن التكافل الاجتماعي بين الفرد والجماعة والدولة»[42].

جـ ـ وبالنسبة لمسؤولية الدولة تجاه إرساء قواعد التكافل الاجتماعي في أرجائها، فإن التراث الإسلامي مليء بالنصوص المؤكدة لهذه المسؤولية والمدعمة لها، والموضحة لواجبات الدولة نحو بث الأمن في ربوعها، وحفظ حدودها وإقامة العدل والمساواة، ونشر التعليم والثقافة، وتوفير مستوى معيشي لائق لأفراد المجتمع والأمة، وتحقيق الرعاية الشاملة لجميع أفراد المجتمع والأمة.

يقول ﷺ عن الحاكم الذي لا يسهر على مصالح الناس ذوي الحاجة: «من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة»[43].

وطمأن عليه الصلاة والسلام من يخشى إن ترك ذرية ضعافاً عند وفاته فقال: «من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كلاً فإلى الله ورسوله»[44].

وكفل ﷺ من لا معيل له: «فالسلطان ولي من لا ولي له»[45].

وقد فسرت هذه الأحاديث وغيرها مما في نصها على أنها إرساء لحجر الأساس لصرح التأمين الاجتماعي في الإسلام.

وها هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يعلن في إحدى خطبه: «إني حريص على ألا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض».

---

(42) إحسان الكيالي «الضمانات الفردية في الشريعة الإسلامية» في السياسة الجنائية في التشريع الإسلامي (العدد الرابع من سلسلة الدفاع الاجتماعي) المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي الرباط 1982 ص289.

(43) رواه أبو داود والترمذي.

(44) رواه أحمد وابن ماجه وأبو داود.

(45) رواه أحمد وابن ماجه والترمذي.

ومما جاء في خطبة عمر في الولاة: «ألا وإني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين، ولكن بعثتكم أئمة الهدى يُهتدى بكم، فأجروا على المسلمين حقوقهم، ولا تضربوهم فتذلوهم، ولا تحمدوهم فتفتنوهم، ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم، ولا تستأثروا عليهم فتظلموهم، ولا تجهلوا عليهم...».

وقد قال الخليفة التقي الورع عمر بن عبد العزيز: «وما أحد منكم تبلغني حاجته إلا حرصت أن أسد من حاجته ما قدرت عليه».

وفي إحدى الرسائل التي كان يكتب بها طاهر بن الحسين إلى ابنه عبد الله بن طاهر جاء فيها قوله:

«وتعاهد ذوي البأساء وأيتامهم وأراملهم، واجعل لهم أرزاقاً من بيت المال... وأجر للأضراء من بيت المال، وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره في الجراية على غيرهم، وانصب لمرضى المسلمين دوراً تؤويهم وقواماً يرفقون بهم وأطباء يعالجون أسقامهم، وأسعفهم بشهواتهم، ما لم يؤد ذلك إلى إسراف في بيت المال».

وقد اختلف الفقهاء في الحاجات التي على الدولة سدادها وتعهدها. فذهب الشافعي إلى منع زيادة المحتاج على كفايته، وإن اتسع المال، لأن أموال بيت المال لا توضع إلا في الحقوق اللازمة، وجوز أبو حنيفة زيادته على الكفاية إذا اتسع المال لها.

«وتباين الرأيين يدل على أن الحصول على جواب محدد قاطع غير ممكن، لأن ظروف الدولة الإسلامية هي التي تقرر أي الرأيين أو الآراء يتبع. فالغذاء والكساء والطبابة والتعليم هي الحاجات الأساسية للفرد. بيد أنه لا يستبعد أن لا تكفي الموارد على الرغم مما لدى الدولة من رغبة شديدة للوفاء بها. لذلك يتوجب عليها أن تضع برنامجاً بالأفضليات التي تتيحها مواردها بالنسبة للأفراد المعوزين وحاجاتهم».

- 2 -

أهداف الرعاية الاجتماعية في الإسلام:

مقدمة:

لعله اتضح لنا من المحاضرة السابقة أن «الرعاية الاجتماعية» وإن لم توجد بلفظها في التراث الإسلامي، فإنها وجدت فيه بروحها وفلسفتها ومقاصدها وأهدافها ومحتوياتها ومكوناتها، بل إن ما وجد في التراث الإسلامي والفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية كان أوسع مدى وأشمل بكثير مما تحتويه الرعاية الاجتماعية في أكثر البلدان تقدماً في مجال الرعاية الاجتماعية في العصر الحديث. ولعله اتضح لنا من المحاضرة السابقة أيضاً أن الرعاية الاجتماعية بمفهومها الحديث هي جزء من نظام أو منهج التكافل الاجتماعي في مفهومه الإسلامي الواسع الذي يشمل جميع أنواع الرعايات والضمانات التي تدخل في مفهوم نظام الضمان الاجتماعي ونظام التأمين الاجتماعي الحديثين.

ومناط النظم في المجتمع الإسلامي، سواء أكانت للاقتصاد أم للتعليم أم للتكافل الاجتماعي أم للرعاية الاجتماعية أم لغير ذلك من جوانب الحياة ومناشطها هو تحقيق المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية في آن واحد، والتوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، في حالة التعارض بين المصلحتين، إذا ما كان هذا التوفيق ممكناً، وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في حالة عدم إمكان التوفيق[46].

والمصالح الاجتماعية التي تستهدفها تعاليم الإسلام وأوامره ونواهيه ووصاياه في جميع جوانب الحياة لها ثلاثة مستويات، هي: الضروريات، والحاجيات، والتكميليات أو كما تسمى أحياناً بالتحسينات.

1 - فبالنسبة للضروريات فإنها تشمل جميع الأفعال والأشياء التي تتوقف

(46) ينظر: د. محمد شوقي النجري، «الجمع بين المصلحة الخاصة والعامة»، مجلة الوعي الإسلامي السنة الثانية عشرة العدد (133)، يناير 1976، ص63-54.

عليها صيانة الأركان الخمسة للحياة الفردية والاجتماعية الصالحة في نظر الإسلام. وهذه الأركان الخمسة هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وصيانة هذه الأركان الخمسة من أول مقاصد الشريعة الإسلامية.

2 ـ وبالنسبة للحاجيات فإنها تشمل الأفعال والأشياء التي لا تتوقف عليها صيانة تلك الأركان الخمسة، ولكنها تتطلبها الحاجة لأجل التوسعة ورفع الحرج. ومن الأمثلة على هذه الفئة من المصالح التمتع بالطيبات التي يمكن أن يستغني عنها الإنسان، ولكن بشيء من المشقة. كما تشمل هذه الحاجيات أيضاً الأعمال والأشياء التي لا تتوقف عليها صيانة الأركان الخمسة، لكنها تساعد وتسهل سبل المحافظة على هذه الأركان الخمسة، وذلك مثل حفظ الصحة والفعاليات المتصلة بها وتشجيع التربية البدنية لتقوية الجسم، وتشجيع التربية العامة والتعليم. وفي هذا تطبيق مباشر للقاعدة الفقهية القائلة «بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

3 ـ وبالنسبة للتكميليات أو التحسينات فإنها تشمل الأعمال والأشياء التي تتجاوز حدود الحاجيات ولا تتحرج الحياة ولا تصعب بتركها، ولكن مراعاتها مما يسهل الحياة أو يحسنها أو يجملها، وذلك مثل الأوامر المتصلة بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات وبالاعتدال وعدم الإفراط أو التفريط في كل شيء. وإذا ما تجاوز الإنسان حدود التكميليات فإنه يدخل في منطقة الإسراف والترف اللذين ينهى عنهما الإسلام ويرى أنهما مفسدة للفرد والمجتمع.

وللمنفعة علاقة وثيقة بالمصلحة، وهي تُعَدُّ من الحوافز التي تحفز الإنسان على النشاط والكد والسعي في الحياة، ولكن ليس بشرط أن تتطابق مع المصلحة الحقيقية، بل يعتمد هذا التطابق على اختيار طوعي للإنسان. لذا فإن من واجبه الديني أن يحسن اختياره ويجعل ما يسعى إليه من منافع تتطابق مع مصالحه الحقيقية، وبذلك يحقق مقاصد أوامر الدين ونواهيه، التي هي هداية تزيد من منفعة الفرد وتؤمّن مصلحته الحقيقية في هذه الحياة.

والمنافع والمصالح التي يسعى إلى تحقيقها الفرد المسلم لا تقف عند المنافع والمصالح الدنيوية، بل تتعداها إلى المنافع والمصالح الأخروية، بل إن

ثواب الآخرة هو الهدف النهائي للمسلم. وعلينا أن ندرك أنه من الأهداف أو المقاصد الرئيسة للإسلام ولتعاليمه وتوجيهاته «أن يساعد الإنسان على مجابهة حقيقة كبرى، هي أن هناك حياة وثواباً بعد الموت. وهذا الثواب أعظم بكثير من أي خير يمكن أن يناله الإنسان في هذه الحياة، كما أن عقاب الآخرة أشد بكثير من أي شقاء يمكن أن ينزل بالإنسان في هذه الحياة»[47].

من الأهداف العامة للرعاية الاجتماعية للإسلام:

ونحن إذا ما رجعنا إلى الموضوع الرئيس في هذه المحاضرة، وهو «أهداف الرعاية الاجتماعية للإسلام»، فإننا نجد أن هذه الأهداف لا تخرج عن مقاصد الشريعة وغاياتها، فهي جزء لا يتجزأ من مقاصد الشريعة وغاياتها، وتعكس التغيرات المرغوبة التي يدعو ويوجه إليها ويستهدفها، في كل ما جاء به من عقائد وقيم وتعاليم ومن أوامر ونواه، وفي كل ما دعا إليه وحث عليه ورغب فيه من أعمال وأفعال ومناشط وخدمات، بما في ذلك أعمال ومناشط وخدمات التكافل الاجتماعي والرعاية الاجتماعية، التي تتمشى مع الفطرة الإنسانية السليمة وتلبّي حاجات الإنسان وطموحاته المشروعة.

وبالنسبة للرعاية الاجتماعية بالذات، فإن من الأهداف العامة الفردية والاجتماعية التي ينبغي أن تسعى إلى تحقيقها في مجتمع إسلامي يدين بالإسلام ويطبق تعاليمه في حياته العامة، الأهداف التالية:

1 ـ صيانة كرامة الأفراد الذين تتجه إليهم الرعاية الاجتماعية بخدماتها ومساعداتها، ورفع معنوياتهم وزيادة رضائهم عن أنفسهم وعن المجتمع المسلم الذي يعيشون فيه، وزيادة تكيفهم النفسي والاجتماعي، وتقوية ثقتهم بأنفسهم وبالمجتمع الذي يعيشون فيه، وتقوية ولائهم لوطنهم وأمتهم الإسلامية، وتقوية ارتباطهم بمجتمعهم وأمتهم، وزيادة تحصيلهم وإنجازهم وإنتاجيتهم، وتحسين مستوى معيشتهم، وإدماجهم في حياة مجتمعهم وفي

---

(47) ينظر: د. محمد أنس الزرقاء «صياغة لدالة المصلحة الاجتماعية»، مجلة المسلم المعاصر. العدد السادس عشرة (أكتوبر ـ ديسمبر 1978)، ص95.69.

ثقافته، وتشربهم لقيمه وعاداته وتقاليده المرغوبة، وتمكينهم من تنمية استعداداتهم وميولهم، وقدراتهم ومهارتهم، واتجاهاتهم الاجتماعية المرغوبة، والاستفادة منها في حياتهم، ومن تحقيق كفايتهم الاجتماعية، ومن الاعتماد على أنفسهم ـ بقدر الإمكان ـ في كسب عيشهم ومن تنمية إرادة التغيير لديهم لغير المرضيِّ من سلوكهم، حيث إن تغيير ما بالنفوس وإصلاح أحوالها هو نقطة البداية في تغيير المجتمع، وتحقيق الإصلاح الاجتماعي العام الشامل. وصدق الله العظيم إذ يقول: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾**[48].

2 ـ تنمية الوازع الديني والخلقي في نفوس من تشملهم الرعاية الاجتماعية بفئاتهم المختلفة، وغرس فضائل الأخلاق فيهم من صدق وأمانة، وإخلاص ووفاء، وشكر للنعمة، واستقامة، وعفة ونزاهة، وعدل، وسخاء، ونجدة، وإغاثة، ومروءة، وشهامة، وتسامح، ورحمة، وعزة نفس، وشجاعة، وحب للخير وفعل له ودعوة إليه، وحسن معاملة، وما إلى ذلك من فضائل الأخلاق، التي ينبغي للرعاية الاجتماعية في جانبها التربوي والإرشادي والتوجيهي أن تغرسها في نفوس من تتجه إليها، وتكامل بينها وتجعل منها عادات متأصلة في سلوكهم، فتضمن بذلك استمرارهم في ممارستها في حياتهم الخاصة والعامة، وفي علاقاتهم مع ربهم ومع أنفسهم ومع غيرهم، وأن تتعهد تنمية ورعاية هذه الفضائل لضمان تأصيلها واستمرارها[49]. ووقايتهم من انحراف العقيدة وسوء الأخلاق ومن منكرات الأعمال والأهواء والأدواء، ومن مختلف الجرائم وانحرافات السلوك، ومن حملات الغزو الثقافي والفكري، ومن الدعوات والأفكار الإلحادية، ومن التشويه المتعمد للإسلام.

3 ـ حماية حقوق من تشملهم الرعاية الاجتماعية من أطفال، وشباب،

---

(48) سورة الرعد، الآية 11.

(49) ينظر: د. وهبة الزحيلي، «الارتباط بين الخلق والدين». مجلة الوعي الإسلامي. السنة الحادية عشرة، العدد (121)، يناير 1975، ص25.20.

وجانحين وجانحات، ومتّهمين ومسجونين، ومعاقين، ومحرومين، وفقراء، وعجزة، وكبار سن، وغيرهم من الفئات؛ وحماية حرياتهم الشخصية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتلبية حاجاتهم الأساسية، التي لا تتحقق كفايتهم الاجتماعية بدون تلبيتها وإشباعها، وذلك مثل حاجتهم إلى الرعاية الصحية الشاملة المتكاملة، وحاجتهم إلى التغذية الصالحة المتكاملة في عناصرها ومكوناتها، وحاجتهم إلى الحب، والتقدير، والنجاح، والانتماء، والشعور بالكرامة والعزة والقيمة والأهمية في الوسط الذي يتفاعلون معه، والمجتمع الذي يعيشون فيه، والحاجة إلى تحقيق ذواتهم وتأكيد إيجابيتهم وأدوارهم في الحياة.

ومن الحقوق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والروحية التي يجب أن يتمتع بها الفرد المسلم، والتي ينبغي لجهود وخدمات الرعاية الاجتماعية أن تسهم في حمايتها وصيانتها: حقه في الانتماء إلى أسرة، وفي العيش في بيئة عائلية طبيعيّة، وحقه في فرص تعليمية متكافئة، وحقه في تنشئة سليمة، وحقه في الإعداد لحياة اقتصادية منتجة، وحقه في الحرية الشخصية والاجتماعية الملتزمة، وحقه في التعبير عن رأيه وفكره بحرية، وحقه في حفظ كرامته وتأكيد ذاته ونيل احترامه وتقديره، وحقه في المعاملة العادلة، إلى غير ذلك من الحقوق التي ضمنها الإسلام للفرد المسلم، قبل أن تُقِرَّ بها إليه الإعلانات والمواثيق والعهود والقواعد والاتفاقات الدولية[50].

4 ـ تحسين البيئة الإنسانية والاجتماعية للأفراد والجماعات في المجتمع الإسلامي، بتحسين الظروف المعيشية والغذائية والصحية والسكنية فيه، وبتحقيق العدل والمساواة وتكافؤ الفرص بين أفراد المجتمع وجماعاته،

---

(50) ينظر كل من:

(أ) محمد الكتاني، «حقوق الطفل في الإسلام» بحث قدم في: ندوة الخبراء العرب والأفارقة حول الطفولة والمراهقة، عقدت في طنجة (19ـ22 مارس، 1979)، ص9ـ23.

(ب) د. طه جابر العلواني، «حقوق المتهم في مرحلة التحقيق». قدم ضمن أبحاث الندوة العلمية التي نظمها المركز العربي للدراسات الأمنية في عام 1986، وقائع الندوة، ص15ـ50 (الجزء الأول).

وبمحاربة الظلم والقهر والجور والتجبر والفساد، وبتحقيق التوازن الاجتماعي والاقتصادي بين أفراد المجتمع، بما يضمن مكافحة الفقر وعدالة التوزيع، والتقارب بين فئات المجتمع، وبتحقيق التوازن بين القوة الروحية المتمثلة في قوة العقيدة والإيمان والوازع الديني والخلقي، وبين القوة المادية المتمثلة في التقدم العلمي والتقني وزيادة الإنتاج وقوة الاقتصاد والقوة العسكرية، وبالتقليل من الصراع بين فئات المجتمع، وبالتوفيق بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع، وباتباع سياسة الوسط والاعتدال والملاءمة، امتثالاً لقوله تعالى: **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾**[51]، ولقوله ﷺ: «إياكم والغلو، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو»[52]. والوسطية هنا تعني الاعتدال والملاءمة، وليست وسطية حسابية مطلقة. فهي وسطية اجتماعية نسبية. والاعتدال الذي يمثل سمة من سمات الإسلام البارزة وأسلوبه في كافة نواحي الحياة ـ لا يمكن أن يوضع في قالب جامد أو صيغة محددة، ولكنه أمر اعتباري يختلف باختلاف الزمان والمكان.

5 ـ تنمية روح التعاون والتكاتف والتوادد والتراحم والتآخي والتضامن والتكافل بين أفراد وجماعات المجتمع، وتحقيق التوافق والتقارب والانسجام والترابط والتكامل رأسياً بين الأجيال المتلاحقة. بين جيل الكبار وجيل الصغار، وبين أفراد المجتمع وفئاته المختلفة، بدلاً من الصراع والتناحر بينها، بحيث يغدون متعاونين على البر والتقوى، وعلى فعل الخير وتدعيمه والدعوة إليه، وعلى نبذ الشر وتقويضه ومحاربته ومعارضته والتنفير منه، محاولين جهدهم أن يكونوا «مفاتيح للخير مغاليق للشر»[53] مترابطين متحابين متآخين في الله، متحدين منسجمين بعضهم مع بعض، باذلين جهدهم ومالهم في سبيل الخير العام والمصلحة العامة، ومستجيبين في كل ذلك لأوامر ربهم وتوجيهات نبيهم ﷺ.

---

(51) سورة البقرة، الآية: 143.

(52) رواه أحمد والنسائي.

(53) رواه ابن ماجه بالصيغة التالية (فطوبى لعبد جعله الله مفتاحاً للخير ومغلاقاً للشر).

6 ـ تحقيق التنمية الاجتماعية المتكاملة، وإقامة مجتمع إنساني قائم على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وعلى العدل والمساواة والتسامح والسلام العادل، وتنمية الشخصية المسلمة المتكاملة في نموها، المحبة للخير والمتعاونة على فعله، والمتآلفة مع الناس والمقدرة لمصالحهم، والمقدرة للمسؤولية، والقادرة على تحملها.

7 ـ حماية المجتمع الإسلامي من التفكك والتقاطع والتدابر والصراع بين الأجيال، والتوتر في العلاقات بين الناس، ومن الظلم الاجتماعي والاقتصادي وسوء توزيع الدخول والثروات، والبطالة بنوعيها السافر والمقنع، ومن الجريمة وانحراف الأحداث وانتهاك الحرمات، ومن المنكرات والمفاسد الخلقية والاجتماعية والأخطار المؤكدة والمحتملة التي تضر بمصالح الناس وتهدد ضروريات الحياة، من دين، ونفس، وعقل، ونسل، ومال، وتهدد أمنهم وحرياتهم. فالرعاية الاجتماعية في الإسلام كغيرها من نظم المجتمع الإسلامي القائمة على مبادىء الدين وتعاليمه، تقوم على درء المفاسد والمضار والأخطار، وسد الذرائع ومحاربة البدع الضارة وعلى جلب المصالح الخاصة والعامة في الدنيا والآخرة، وعلى حفظ كل ضروري للناس في حياتهم.

هذه هي أهم الأهداف العامة للرعاية الاجتماعية في الإسلام. وفي إطار هذه الأهداف العامة القليلة في عددها، لهذه الرعاية أهدافها الخاصة والجزئية العديدة. كذلك لكل فرع أو قسم من أقسامها، ولكل برنامج من برامجها، ولكل خدمة من خدماتها، ولكل نشاط من نشاطاتها، أهدافه العامة والخاصة، التي لا تخرج عن الإطار العام للأهداف العامة لهذه الرعاية التي أشرنا بإيجاز إلى أهمها. وسيأتي لنا بيان بعض أهداف فروع أو مجالات الرعاية الاجتماعية، التي سنتحدث عنها في المحاضرة القادمة.

ـ 3 ـ

مجالات الرعاية الاجتماعية في الإسلام:

والرعاية الاجتماعية في المجتمع الإسلامي التي وصفناها في محاضرتنا الأولى أنها جزء لا يتجزأ من نظام التكافل الاجتماعي الإسلامي في مفهومه

الواسع، لها أقسامها أو ميادينها أو مجالاتها المتعددة، التي تتعدد بتعدد الفئات التي تشملها هذه الرعاية. ومن الفئات العديدة التي يمكن أن تشملها الرعاية الاجتماعية بأبعادها الثلاثة (البعد الوقائي، والبعد العلاجي، والبعد الإنمائي) فئة الأطفال، وفئة المراهقين والشباب من الجنسين، وفئة الأحداث المنحرفين، وفئة المعاقين، وفئة العاجزين عن العمل، وفئة الشيوخ وكبار السن، وفئة الفقراء ومحدودي الدخل والعاطلين عن العمل، وفئة المتهمين، وفئة المساجين، وفئة الذين تعرضوا لكوارث وأحوال طارئة، وذلك بالإضافة إلى الأسرة التي تُعَدُّ الوسط الأول الذي ينشأ فيه الطفل والجماعة الأولى التي يتفاعل معها ويتأثر بها إيجاباً أو سلباً، وذلك حسب نوعية أفرادها ونوعية الحياة والعلاقات السائدة فيها، وأساليب التنشئة والتربية والرعاية المتبعة فيها. ويستمر تأثر الفرد بأسرته حتى بعد أن يتجاوز مرحلة الطفولة والمراهقة والبلوغ. فهذه الأسرة ـ كما هي إحدى مؤسسات الرعاية والتربية للفرد وأداة من أدواتهما، فإنها هي نفسها ينبغي أن تكون موضع رعاية وتوجيه، لتكون قادرة على أداء دورها الرعائي لأفرادها. وعلى هذا الأساس، فإننا نَعُدُّ الأسرة إحدى الجهات أو الجماعات التي ينبغي أن تشملها الرعاية الاجتماعية في الإسلام، التي سنتحدث عنها في هذه المحاضرة، مع العلم بأن ما سنتحدث عنه من مجالات الرعاية الاجتماعية لا يشمل جميع المجالات الممكنة لهذه الرعاية في الحضارة الإسلامية، التي كانت تمارس بالفعل في هذه الحضارة، بل يقتصر حديثنا عن أمثلة لبعض هذه المجالات فقط. وسيكون الحديث عن هذا البعض موجزاً.

1 ـ رعاية الأسرة في الإسلام:

لقد جاءت آيات القرآن الكريم وآثار السنة النبوية المطهرة مؤكدة لأهمية الأسرة بوصفها الوحدة الأساسية للمجتمع، والوسط الأول الذي ينشأ فيه الطفل ويتفاعل معه، ويبني مع أفراده علاقات مباشرة، ويتلقى فيه أساس تنشئته وتربيته الأولى، ويبدأ فيه تأسس الخطوط الأولى لشخصيته. ومن هذه الآيات والأحاديث النبوية المطهرة المؤكدة لأهمية الأسرة والداعية إلى الزواج:

قوله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[54].

وقوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾[55].

وقوله تعالى: ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً، وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة﴾[56].

وقوله ﷺ: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج»[57].

وقوله ﷺ: «تزوجوا ولا تطلقوا، فإن الطلاق يهتز له عرش الرحمن»[58].

وقد عرفت الأسرة عدة تعريفات، لعل أقرب هذه التعريفات إلى مفهوم الأسرة في الإسلام تعريفها بأنها: «مجموعة من الأفراد ارتبطوا برباط إلٰهي هو رباط الزوجية أو الدم أو القرابة، ليحققوا بهذا الرباط غايات أرادها الله منه، وهم يعيشون تحت سقف واحد غالباً، وتجمع بينهم مصالح مشتركة»[59].

فقد جعل الإسلام الزواج هو الوسيلة الوحيدة لتكوين الأسرة المسلمة الثابتة المستقرة، فيه تتكون الأسرة ومنه تنمو. ولهذا يأخذ الزواج العناية نفسها التي تأخذها الأسرة إن لم تكن أكبر.

فبالزواج يستمر بقاء النسل الإنساني ويتكاثر ويتسلسل، وبه يسلم

---

(54) سورة الروم، الآية: 21.

(55) سورة الأعراف، الآية: 189.

(56) سورة النحل، الآية: 72.

(57) رواه البخاري وأبو داود وابن ماجه وأحمد والدارمي.

(58) رواه الخطيب في تاريخه من حديث علي.

(59) ينظر د. محمد بن عبد الله عرفة، الأسرة المسلمة والوقاية من الانحراف، من: معالجة الشريعة الإسلامية لمشاكل انحراف الأحداث (من أبحاث الندوة العلمية السابعة) الرياض، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب 1987 ص61-62.

المجتمع من التحلل الخلقي والتفسخ الاجتماعي، وبه يتحقق السكن النفسي وتحصل المودة والرحمة بين الزوجين وبقية أفراد الأسرة، وبه تتأجج في نفس الأبوين عاطفة الأبوة والرحمة، وتفيض من قلبيهما ينابيع الأحاسيس والمشاعر النبيلة، فيندفعان في رعاية الأبناء والسهر على مصالحهم.

حتى إذا أنعم الله على الزوجين بولد أو أولاد، أصبح هذا الولد وهؤلاء الأولاد يكوّنون ركناً أساسياً ثالثاً في كيان الأسرة، يضاف إلى ركن الأب والأم. وإضافة الولد أو الأولاد إلى الأب والأم لا يخرج الأسرة عن مفهوم الأسرة الزوجية التي تمثل المفهوم الضيق للأسرة. ويقابل الأسرة الأحادية أو الزوجية: الأسرة الممتدة أو المركبة التي تحتوي عادة على ثلاثة أجيال هم: الأجداد،. والأبناء والأحفاد الذين يجمعهم بيت واحد، ويجلسون على مائدة واحدة أو يعملون أعمالاً متكاملة. وقد عرفت الثقافة الإسلامية الأسرة الممتدة أو المركبة، كما عرفت الأسرة الأحادية أو الزوجية. ويمكن أن تتسع الأسرة الممتدة أو المركبة لتشمل ليس فقط الزوجين، والأجداد والأحفاد، بل تشمل أيضاً غيرهم من ذوي القربى مثل الإخوة والأخوات، والأعمام وأبناء العمومة. وقد قسم المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة الأسرة إلى ثلاثة أقسام يتمثل القسم الأول منها في ركني الأسرة الأساسيين، وهما الزوجان. ويتمثل القسم الثاني منها في الأولاد. ويتمثل القسم الثالث منها في ذوي القربى[60].

ويؤكد الإسلام الدور البارز للأسرة في حفظ النوع من الفناء، وتخليد ذكر الإنسان بالتوالد والتناسل، وفي توفير الحب والعطف والحنان والدفء، والتشجيع والتقدير، والقدوة الحسنة، والإحساس بالأمن لأطفالها ولأفرادها بعامة، وفي تنشئة أطفالها التنشئة الصالحة، وفي تربيتهم جسمياً وعقلياً ووجدانياً ودينياً وخلقياً، وفي تلبية حاجاتهم الجسمية والنفسية والاجتماعية، وفي رعايتهم صحياً ونفسياً واجتماعياً وروحياً، وفي وقايتهم من مختلف الأمراض والانحرافات ومساعدتهم في مواجهة وعلاج مشكلاتهم، وفي تنمية

---

(60) ينظر محمد أبو زهرة في المؤتمر الرابع لخبراء الشؤون الاجتماعية ص58.53.

معارفهم ومهاراتهم واتجاهاتهم وعاداتهم التي تعدهم لحياة ناجحة منتجة.

والنصوص الدينية التي تستمد منها الأسرة المسلمة التوجيه بخصوص واجباتها ومسؤولياتها تجاه تلبية حاجيات أفرادها، وصيانة حقوقهم وحمايتهم من أي انحراف وبخصوص الدور والأدوار المتوقعة منها في تنشئتهم وتربيتهم ورعايتهم وقائياً وعلاجياً وإنشائياً كثيرة متعددة، لا يتسع المقام لذكرها، فضلاً عن شرحها وتحليلها. ومن بين هذه النصوص ـ على سبيل المثال ـ:

قوله تعالى: **﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً، وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة﴾**[61].

وقوله تعالى: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾**[62].

وقوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً. . »**[63].

وقوله ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسؤول عن زعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها»[64].

وقوله ﷺ: «إن الله سائل كل راع عما استرعاه، حفظ أم ضيع، حتى يسأل الرجل عن أهل بيته»[65].

وقوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[66].

وقوله ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر»[67].

---

(61) سورة النحل، الآية: 72.
(62) سورة النساء، الآية: 1.
(63) سورة التحريم، الآية: 6.
(64) سبق تخريجه.
(65) أخرجه ابن حبان في صحيحه.
(66) أخرجه الطبراني والبيهقي.

وقوله ﷺ: «الزموا أولادكم وأحسنوا أدبهم»[68].
وقوله ﷺ: «ما نحل والد ولداً نحلاً أعظم من أدب حسن»[69].
وقوله ﷺ: «كفى بالمرء إثماً أن يضيّع من يقوت»[70].

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، التي تضع الأساس لدور الأسرة تجاه أفرادها، بعامة وأطفالها بخاصة، وتبين مسؤولياتها وواجباتها نحوهم.

ولتستطيع الأسرة المسلمة القيام بالدور الهام والخطر المتوقع والمطلوب منها دينياً واجتماعياً في تنشئة وتربية ورعاية أطفالها وقائياً وعلاجياً وإنشائياً وفي مساعدتهم على تحقيق نموهم الشامل المتكامل، وفي توفير الجو النفسي والروحي والاجتماعي الملائم للجميع، فإنها هي نفسها تحتاج إلى الرعاية السليمة التي تعدها للقيام بأدوارها وواجباتها ومسؤولياتها تجاه أطفالها وأفرادها.

ورعاية الأسرة المسلمة بما يدعم مركزها ويعدها للدور المتوقع والمطلوب منها يكون باتباع الآتي معها:

أ - إقامة الحياة الزوجية والأسرية على أسس متينة باختيار الزوجة الصالحة المأمونة في دينها وخلقها وسلوكها، والمأمونة في تنشئة وتربية أولادها على الخير والفضيلة وفي رعايتهم الرعاية الشاملة، والراضية بالزواج والراغبة فيه، استجابة لتوجيهات الدين وتعاليمه السامية، التي توجه الراغب في الزواج إلى اختيار الشريك الصالح سواء كان زوجاً أو زوجة. وقد جاءت هذه التوجيهات في الأحاديث النبوية الشريفة الكثيرة، التي وردت في موضوع اختيار الشريك الصالح للزواج. فمن ذلك:

قوله ﷺ: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن

(67) رواه أبو داود والحاكم.
(68) رواه ابن ماجه.
(69) رواه الترمذي.
(70) رواه أبو داود والنسائي والحاكم.

فتنة في الأرض وفساد كبير»[71].

وقوله ﷺ: «تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك»[72].

وقوله ﷺ: «لا تزوجوا النساء لحسنهن فعسى حسنهن أن يرديهن، ولا تزوجوهن لأموالهن فعسى أموالهن أن تطغيهن، ولكن تزوجوهن على الدين»[73].

وقوله ﷺ: «تخيروا لنطفكم، فإن العرق دساس»[74].

وقوله ﷺ: «إياكم وخضراء الدمن، قالوا: وما خضراء الدمن يا رسول الله؟ قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء»[75].

وقوله ﷺ: «لا تنكح الثيب حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن، وإذنها السكوت»[76].

وقوله ﷺ: «إذا خطب أحدكم المرأة فقدر أن ينظر منها بعض ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل»[77].

ب ـ وإقامة الحياة الأسرية على التعاون والشورى بين أفرادها وعلى الحب والتقدير والاحترام المتبادل، والمعاملة الطيبة، وحسن المعاشرة، وعدم إلحاق الضرر بأي فرد من أفرادها، وإصلاح ذات البين بين أطرافها، استجابة لتوجيهات الدين التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة في مثل:

قوله تعالى: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى...﴾**[78].

---

(71) رواه الترمذي.

(72) متفق عليه.

(73) رواه ابن ماجه وابن حبان.

(74) رواه ابن ماجه والديلمي.

(75) رواه الدارقطني وابن عدي.

(76) رواه مسلم.

(77) رواه أبو داود.

وقوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم. . .﴾[79].

وقوله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة﴾[80].

وقوله تعالى: ﴿وعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً﴾[81].

وقوله ﷺ: «تزوجوا ولا تطلقوا، فإن الطلاق يهتز له عرش الرحمن»[82].

وقوله ﷺ: «لا أحب الذواقين من الرجال والذواقات من النساء»[83].

وقوله ﷺ: «ولا ضرر ولا ضرار»[84].

وقوله ﷺ: «لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقاً رضي منها آخر»[85].

وقوله ﷺ: «خيركم خيركم للنساء، وخيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»[86].

وقوله ﷺ: «ألا أخبركم بأفضل من درجة الصلاة والصيام والصدقة، قالوا: بلى، قال: إصلاح ذات البين، وفساد ذات البين هي الحالقة»[87].

وقوله ﷺ: «ليس بكذاب من أصلح بين اثنين، فقال خيراً أو نما

(78) سورة المائدة، الآية: 2.
(79) سورة الشورى، الآية: 38.
(80) سورة الروم، الآية: 21.
(81) سورة النساء، الآية: 19.
(82) سبق تخريجه.
(83) رواه الطبراني والدارقطني.
(84) رواه ابن ماجه والدارقطني.
(85) رواه مسلم.
(86) رواه ابن ماجه وأبو داود.
(87) رواه أبو داود والترمذي وحسنه.

خيراً»[88].

جـ - ومن سبل رعاية الأسرة المسلمة وتدعيم مركزها وجعلها قادرة على تأدية دورها على الوجه الأكمل، وعلى القيام بمسؤولياتها ووظائفها وواجباتها نحو تنشئة وتربية ورعاية أطفالها في هذا العصر المليء بالتغيرات والتطورات الثقافية والاجتماعية، بما لا يخرج عن قيم الإسلام ومبادئه وتعاليمه: مساعدتها على الحصول على المسكن اللائق، وتحسين أوضاعها المادية، وتمكينها من الحصول على الدخل الذي يفي بضروريات واحتياجات حياتها، وتقديم المساعدات المالية والعينية إلى الأسر الفقيرة والكبيرة في حجمها، وتعميم مجانية الخدمات الصحية ومجانية التعليم وإلزاميته، على الأقل في مرحلته الأساسية، والتوسع في شبكة دور الحضانة ورياض الأطفال، التي تتولى تربية الطفل فيما قبل المدرسة الابتدائية، وحماية الأسرة بتشريعات وسياسات ملائمة، تعزز رفاهيتها، وتوضح وتحمي حقوق أفرادها وتبين مسؤولياتها وواجابتها تجاه أفرادها، ومراجعة مناهج الدراسة للبنات، لتضمينها ما يساعد على إعداد البنت لحياة أسرية ناجحة زوجةً وأمّاً وشريكاً كاملاً في حياة الأسرة، والاهتمام بتربيتها وتوعيتها وتوجيهها اللاحق بعد الزواج، إلى أسلم الطرائق والسبل لتنشئة الأطفال وتربيتهم ورعايتهم في إطارها، ولبناء علاقات زوجية ناجحة، ولتوفير مناخ نفسي واجتماعي ملائم، يساعد على تلبية حاجات أفرادها، وعلى تحقيق تكيفهم النفسي والاجتماعي، وللحفاظ على التوازن بين حجمها والموارد المتاحة لها، وتدريب العاملين والعاملات في مجال رعاية الأسرة ورعاية الطفولة والأمومة، وتشجيع البحوث والدراسات ذوات العلاقة بمشكلات الأسرة المسلمة، وأسباب ضعف وتفكك بعض الأسر، وأسباب ارتفاع معدلات الطلاق في بعض المناطق، مع تنفير الإسلام منه والنهي عنه، إلا في الضرورة القصوى وبالشروط التي حددتها الشريعة الإسلامية، وتشجيع إنشاء جمعيات رعاية وتربية الأسرة، وجمعيات تربية الآباء التي أصبح لها وجود فاعل في كثير من البلدان، وأصبح لها

---

(88) رواه أبو داود والترمذي.

منشوراتها واجتماعاتها الدورية على المستوى المحلي والإقليمي والمستوى الدولي وأصبح لها اتحاداتها على المستوى الدولي، والاهتمام بصورة خاصة بالأسرة في المناطق الريفية والصحراوية، وربط رعاية الأسرة في هذه المناطق بالتنمية الشاملة لها، إلى غير ذلك من سبل رعاية الأسرة المسلمة في العصر الحديث التي وإن لم يوجد ما يؤيدها صراحة من نصوص الدين والفكر الإسلامي، فإنها تتمشى مع مبادىء وقواعد ومقاصد الشريعة العامة، وفيها تأكيد وتحقيق لمصلحة الأسرة المسلمة. ومن ثم فإنه ليس هناك ما يمنع من اللجوء إليها واستخدامها في إطار قيم الإسلام وتعاليمه.

2 ـ رعاية الطفل في الإسلام:

ـ لقد عني الإسلام برعاية الطفل حتى قبل أن يتم الزواج من أمه وهو لا يزال في عالم الغيب، وجعل من حق الطفل أن يكون له أب صالح وأم صالحة، ليس فقط من الناحية الدينية والخلقية، ولكن من الناحية الجسمية والعقلية والمزاجية، ولا شك في أن تأكيد هذا الحق، وضمان الحصول عليه من أول أسباب وعوامل وقاية الفرد من الانحراف الخلقي والديني والاجتماعي، ومن الأمراض الجسمية والنفسية، ومن التخلف العقلي. ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي تحث على اختيار الزوج والزوجة الصالحين القويين جسماً وعقلاً ونفسية وديناً وخلقاً، وتحذر من الزواج من غير الصالح والصالحة وراثة وجسماً وعقلاً وديناً وخلقاً:

قوله ﷺ: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلاّ تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض»[89].

وقوله ﷺ: «تخيروا لنطفكم، فانكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم»[90].

وقوله ﷺ: «تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس»[91].

(89) رواه الترمذي.
(90) رواه البخاري وابن ماجه وأحمد.
(91) رواه ابن ماجه وغيره.

وقوله ﷺ: «إياكم وخضراء الدمن، قالوا: وما خضراء الدمن يا رسول الله؟ قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء»[92].

وقوله ﷺ: «اغتربوا لا تضووا»[93]. والضاوي هو نحيف الجسم والذكاء.

وقوله ﷺ في الموضوع نفسه: «لا تنكحوا القرابة فإن الولد يخلق ضاوياً»[94].

- حتى إذا ما تمَّ الزواج وحدث الحمل، فإن العناية بالجنين تصبح واجبة. ومن الحقوق التي رتبتها الشريعة الإسلامية للجنين، على أمه أن تعتني بغذائها وصحتها من أجل نفسها ومن أجل جنينها، وأن تأخذ المقويات اللازمة التي ينصح بها الطبيب وألا تتناول أية عقاقير وألا تزاول أي نشاط من شأنه أن يضر بالجنين، أو يؤدي بقصد أو عن غير قصد إلى إلحاق الضرر به أو إسقاطه، ولو كان هذا النشاط أو الفعل يرتبط بأداء شعائر الدين وفروضه، وذلك كالصوم والحج. إذ يمكن للأم الحامل شرعاً أن تؤجل الصوم - مثلاً - إذا خافت الضرر على جنينها أو على صحتها.

- وبميلاد الطفل تبدأ مرحلة جديدة في رعايته، يجب أن يشارك في هذه الرعاية أمه وأبوه وإخوته وجميع أفراد أسرته، ومؤسسات المجتمع الحكومية والأهلية. وفي هذه المرحلة تظهر للطفل حقوق جديدة، تتعلق برعايته الصحية وتنشئته الاجتماعية وتربيته الدينية والخلقية.

وبعد أن يأتي المولود إلى الدنيا، فإن أول شيء يوجه الإسلام إلى فعله مع الطفل هو تحصينه من همزات الشياطين بالأذان في أذن المولود اليمنى

---

(92) رواه ابن ماجه والديلمي.

(93) لم أقف له على أصل إلا ما سيأتي من قول عمر.

(94) قال ابن الصلاح لم أجد له أصلاً معتمداً، قلنا إنما يعرف من قول عمر أنه قال لآل السائب: قد أضويتم فانكحوا في النوابغ، رواه إبراهيم الجزي في غريب الحديث وقال معناه: تزوجوا الغرائب. قال، ويقال: اغربوا ولا تضووا.
راجع تخريج أحاديث إحياء علوم الدين 2/ 41.

والإقامة في أذنه اليسرى عند ولادته أو في اليوم السابع.

والحكمة في الأذان والإقامة هي أن يكون أول ما يقرع سمع الإنسان كلمات النداء العلوي المتضمنة لكبرياء الله وعظمته. والشهادة التي هي أول ما يدخل بها الإنسان في الإسلام، فكان ذلك الأذان كالتلقين له لشعار الإسلام عند دخوله إلى الدنيا، كما يلقن كلمة التوحيد عند خروجه منها.

ـ وبعد ميلاد الطفل تبدأ مرحلة الرضاعة، ومن حق الطفل أن يحصل على المرضعة الجيدة في صحتها وفي مزاجها، الهادئة في أعصابها الخالية من الاضطرابات الانفعالية والأمراض الجسمية والذهنية، لأن الطفل يتأثر إلى حد كبير بأخلاق من ترضعه وبخصائصها الجسمية والعقلية والمزاجية والانفعالية. وقد بين الرسول ﷺ أهمية الرضاعة، وأن الطفل يرث عن طريق اللبن صفات وخصائص مرضعته، وذلك عندما قال: «لا تسترضعوا الورهاء[95] (الحمقاء)» وفي رواية أخرى: «لا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يورث». وخير من يرضع الطفل هي أمه إن كانت قادرة على ذلك، وكانت تتوافر فيها الصفات السالفة الذكر، وخير أنواع الرضاعة الطبيعية؛ لأنها أكثر فائدة من الناحية الصحية، ولها تأثيرها الإيجابي في أخلاق الطفل وفي نموه الوجداني والعاطفي. ومن حق الطفل أن ينال حقه كاملاً من الرضاعة، وحتى عندما يحين فطامه ينبغي أن يتم هذا الفطام بالتدريج، لما في الفطام الفجائي من إضرار بنفسية الطفل. ومن حق الأم المرضعة حق النفقة والأجر والكسوة بالمعروف، سواء أكانت في عصمة أبيه أم منفصلة عنه بالطلاق.

يقول تعالى: **﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾**[96] ويقول جل شأنه أيضاً: **﴿... وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن، فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن، وائتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى. لينفق ذو سعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما**

(95) لم أقف على تخريجه بلفظه.

(96) سورة البقرة، الآية: 233.

آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسراً﴾[97].

ـ ومن حق الابن على أبيه في المرحلة الأولى من حياته أن يختار له ما يستحب من الأسماء، حيث إن الاسم الحسن له تأثير إيجابي في شخصية الإنسان وفي سلوكه وأخلاقه وآماله وطموحاته؛ إذ له على صاحبه آثار نفسية طيبة وإيحاءات تربوية بناءة، يوقظ في نفسه ووجدانه المعاني السامية والمشاعر النبيلة واحترام الذات، ويجنبه الاستهزاء والسخرية به. ولهذا كان الرسول الكريم ﷺ يعلم أصحابه أهمية ونوعية التسمية الحسنة، ويبين لهم أنها من حقوق الطفل على والده ومن أساليب تربية الطفل ورعايته. ومن توجيهات النبي ﷺ في هذا الخصوص:

قوله ﷺ: «من حق الولد على الوالد أن يحسن اسمه ويحسن أدبه»[98].

وقوله ﷺ: «إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وبأسماء آبائكم، فأحسنوا أسماءكم»[99].

وقوله ﷺ: «تسموا بأسماء الأنبياء وأحب الأسماء إلى الله عبد اللّه وعبد الرحمن، وأصدقها حارث وهمام، وأقبحها حرب ومرة»[100].

ـ وبفطام الطفل وتدرجه في مراحل النمو اللاحقة تزيد حقوقه وتتسع آفاق تربيته ورعايته، لتشمل تربيته ورعايته الصحية والجسمية وتربيته الدينية والخلقية وتربيته وتنشئته الاجتماعية وتربيته العقلية.

ومن حقوق الطفل في فترة ما بعد الفطام حق في أن يعيش في أسرة طبيعية يتمتع بحبها وحنانها ودفئها وحسن علاقاتها، وحقه في حضانة واعية راشدة مؤتمنة في دينها وأخلاقها، وقادرة على تربية وتوجيه وتنشئة الأطفال التنشئة السليمة، وحقه في الحصول على التنشئة الاجتماعية السليمة، التي تساعد على تشرب معتقدات وقيم وعادات وتقاليد مجتمعه المرغوبة، وعلى

---

(97) سورة الطلاق، الآية: 7.6.

(98) رواه النووي في مستدرك الوسائل وابن النجار عن أبي هريرة.

(99) رواه أبو داود.

(100) رواه أبو داود والنسائي.

معرفة وتقبل الدور والأدوار المتوقعة منه في مجتمعه، وحقه في أن يجد فيمن حوله من يستطيع أن يغرس في عقله وقلبه الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ببساطة، وأن يملأ قلبه بحب الله وحب رسوله، ويجعله يتشرب الفضائل الإسلامية، وما رسمه الإسلام من قواعد وآداب للسلوك والمُعاملة، وحقه في الانتفاع بما يوجد في مجتمعه من دور للحضانة ورياض للأطفال، وكتاتيب لتعليم القرآن الكريم، ومؤسسات للترويح والترفيه المفيد والبريء، وحقه في الوقاية من الأمراض الجسمية والاضطرابات النفسية، ومن أضرار التلوث الغذائي والتلوث البيئي، إلى غير ذلك من الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الطفل في طفولته المبكرة.

ـ وهذه الحقوق وما يكمن وراءها، وما تمثله من حاجات تفرض على من يحيط بالطفل ويرتبط بتربيته وتنشئته ورعايته في وسطه الأسري ووسطه المدرسي ووسطه الثالث من أبوين وإخوة وأقارب، وحاضنات ومربيات ومشرفات دور حضانة، ورياض أطفال ونواد للأطفال وغيرهم، تفرض عليهم واجبات وترتب عليهم التزامات، وذلك على أساس أن كل حق يكمن وراءه واجب شرعي أو قانوني أو أدبي نحو الذات، أو جهة أخرى لها الأهلية والقدرة على صيانة الحق، وتوفير ما يقتضيه من فعل أو منفعة مالية أو عينية.

وإذا كانت رعاية الطفل في هذه المرحلة يقع جلبها على أسرته التي تُعَدُّ الوسط الأول، الذي يتفاعل معه ويتلقى فيه أسس تربيته الأولى وأسس تنشئته الاجتماعية، فإن هناك مؤسسات وجماعات أخرى وأفراداً آخرين خارج نطاق الأسرة، عليهم واجب الإسهام أيضاً في رعاية الطفل في المجتمع الإسلامي هي من المسؤوليات التكافلية والتضامنية العامة. وإذا كنا لا نستطيع أن نشير إلى مسؤوليات جميع الجهات والأطراف في هذه الرعاية، فلا أقل من أن نشير إلى بعض مسؤوليات جهة منها، وهي الأسرة التي يقع عليها قبل غيرها تنشئة أطفالها، منذ نعومة أظفارهم، على العقيدة الصحيحة والدين القويم، والخلق السليم، والسلوك الاجتماعي المرغوب والمتوقع منهم في مجتمع إسلامي، وأخذهم بالممارسة العملية والتطبيق العملي المستمر لما تعلموه وتشربوه من

معتقدات وقيم وتعاليم دينية، وقواعد خلقية، في أرض الواقع في الحدود التي تسمح بها سنهم ومستوى نضجهم، وضرب المثل الطيب والقدوة الحسنة من نفسها فيما تدعو وتوجه وترشد إليه وتبشر به، ليكون لنصائحها وتوجيهاتها، وإرشاداتها قيمة وفائدة. ومما ينسب إلى الإمام علي كرّم الله وجهه في تأييد هذا المبدأ قوله: «ميدانكم الأول أنفسكم، فإذا انتصرتم عليها كنتم على غيرها أقدر، وإن خذلتم فيها كنتم عن غيرها أعجز، فجربوا معها الكفاح أولاً».

وخير الأساليب التي يمكن أن تلجأ إليها الأسرة المسلمة في تنمية اتجاهات أولادها الخلقية وعاداتهم السلوكية هو أن تهيىء لهم الفُرص والمواقف العملية التي يمكنهم أن يطبقوا فيها ما تدعوهم إليه من شعائر دينية، وفضائل خلقية وعادات وتقاليد اجتماعية، وأن تسند إليهم المسؤوليات المناسبة لسنهم ومستوى نضجهم الجسمي والعقلي والاجتماعي، وأن تترك لهم حرية الاختيار في مناشطهم وتصرفاتهم ليتسنى الحكم عليها، وأن تدعم الاستجابات السلوكية المرغوبة لديهم لتساعد على تثبيتها، وأن تسلك في معاملتهم سبيل الوسط، فلا تبالغ في تدليلهم ولا تلجأ إلى القسوة عليهم وإذلالهم وتحقيرهم، لأن كلاً من التدليل والقسوة ضار بشخصياتهم، وأن تشعرهم على الدوام بسلطتها الأبوية، ورقابتها الواعية الحكيمة، وبتشجيعها لهم وبرهم والإحسان إليهم والتوسيع عليهم والعدل بينهم، إلى غير ذلك من الأساليب الجيدة، التي يمكن للأسرة المسلمة أن تلجأ إليها وتستخدمها في رعاية أطفالها اجتماعياً، والتي لها جميعاً ما يؤيدها ويدعمها من نصوص الدين ونصوص التراث والفكر الإسلامي. فمن ذلك:

قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة. . .﴾**[101].

وقوله تعالى: **﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها، لا نسألك رزقاً، نحن نرزقك والعاقبة للتقوى﴾**[102].

(101) سورة التحريم، الآية: 6.

(102) سورة طه، الآية: 132.

وقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾... إلى قوله تعالى: ﴿آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله إن الله كان عليماً حكيماً﴾[103].

وقوله تعالى في تأكيد النزعة الدينية في النفس البشرية: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى، شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾[104].

وقوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء»[105].

وقوله ﷺ في حديث قدسي: «يقول الله عز وجل: إني خلقت عبادي حنفاء، فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم»[106].

وقوله ﷺ: «افتحوا على صبيانكم أول كلمة بلا إله إلا الله»[107].

وقوله ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»[108].

وقوله ﷺ: «لا يكون لأحد ثلاث بنات أو ثلاث أخوات، فيحسن إليهن، إلا دخل الجنة»[109].

وقوله ﷺ: «أكرموا أولادكم وأحسنوا أدبهم»[110].

---

(103) سورة النساء، الآية: 11.
(104) سورة الأعراف، الآية: 172.
(105) رواه البخاري.
(106) رواه مسلم.
(107) رواه الحاكم.
(108) رواه الحاكم.
(109) رواه البخاري.
(110) رواه ابن ماجه.

وقوله ﷺ: «ما نحل والد ولداً أفضل من أدب حسن»[111].

وقوله ﷺ: «أحبوا الصبيان وارحموهم»[112]. وقوله: «من لا يرحم لا يُرحم»[113].

وقوله ﷺ: «عليك بالرفق، فإن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلى شانه»[114].

وقوله ﷺ: «اعدلوا بين أولادكم في العطايا كما تحبون أن يعدلوا بينكم في البر»[115].

ومما يرويه البخاري ومسلم وغيرهما من علماء كتب السنة عن النعمان بن بشير بن سعد الأنصاري الخزرجي أنه قال: «أعطاني أبي عطية، فقالت عمرة بنت رواحة. «لا أرضى حتى تشهد رسول الله ﷺ»، فأتى أبي رسول الله ﷺ، وقال: «يا رسول الله إني أعطيت ابني هذا من عمرة بنت رواحة عطية، وطلبت مني أن أشهدك عليها»، فقال ﷺ: «هل لك أولاد غيره؟ (وفي رواية): هل له إخوة»؟، فقال بشير: «نعم»، فقال ﷺ: «هل أعطيت أولادك مثل هذا؟». قال: «لا»، فقال عليه السلام: «فاتقوا واعدلوا بين أولادكم، أرجع العطية». فرجع النعمان فرد عطيته.

وفي رواية مسلم لهذا الحديث: قال ﷺ: «أشهد على هذا غيري فإني لا أشهد».

وفي رواية جابر له، قال ﷺ: «فليس يصح هذا، وإني لا أشهد إلا على حق».

وفي رواية أحمد بن حنبل له، قال ﷺ: «لا تشهدني على جور، وإن

---

(111) رواه الترمذي.

(112) قال الحافظ السيوطي هذا لا يعرف. بلفظ (أحبوا البنين فإن البنات يحببن في أنفسهن أو بأنفسهن).

(113) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وأحمد.

(114) رواه البخاري في الأدب المفرد.

(115) رواه مسلم.

لبنيك عليك من الحق أن تعدل بينهم».

وفي رواية مسلم عن الشعبي له التي أوردناها في بداية الحديث عن موضوع العدل بين الأولاد قال ﷺ: «اعدلوا بين أولادكم في العطايا كما تحبون أن يعدلوا بينكم في البر».

ويفيد هذا الحديث النبوي الشريف برواياته المختلفة أن مثل هذا التفضيل بين الأولاد جور بعيد عن العدل الذي أمر الله به المؤمنين، ومن شأنه أن يفضي إلى العقوق وتباغض الأولاد وتقاتلهم. ولهذا فإن التسوية بين الأولاد واجبة، وإن التفاضل بينهم بغير سبب شرعي حرام، كما يقول الحافظ ابن حجر. أما إذا كان للتفضيل سبب شرعي، فإنه ليس هناك ما يمنع من ذلك. ومن الأسباب المقبولة شرعاً لهذا التفضيل: أن يكون أحد الأولاد مريضاً مرضاً مزمناً، لأن إخوته في هذه الحالة لا يغضبهم ذلك التفضيل، إذ الإخوة الصحيحة تتطلب منهم أن ينفقوا على أخ لهم في مثل هذه الحالة، حتى من عند أنفسهم. وكذلك يجوز التفاضل إذا كان أحد الإخوة صغيراً يحتاج إلى تعليم وزواج في المستقبل، وكان إخوته الكبار قد نالوا حظهم من ذلك. فهنا يحسن أن يتساوى بهم أخوهم الصغير[116].

هذه بعض النصوص الدينية التي يستمد فيها أب الطفل أو ولي أمره أسس توجيه جهوده الرعائية في المجال الاجتماعي التي تؤكد أن لرعاية الطفل الاجتماعية أساساً قوياً في تعاليم الإسلام وتوجيهاته. وفي الحقيقة إنّ الإسلام لا يؤيد فقط الرعاية الاجتماعية للطفل موضوع محاضراتنا، بل يؤيد أيضاً رعاية الطفل الصحية الجسمية والعقلية والنفسية، التي لم نتعرض لها إلا عرضاً، ويوجد في نصوص الدين الإسلامي، ونصوص التراث والفكر الإسلامي آلاف النصوص، التي تؤيد وتدعم هذه الجوانب الأخرى من رعاية الطفل، ولكن لا تدخل الإشارة إليها ضمن أهداف هذه المحاضرة.

---

(116) ينظر عبد الجليل عيسى «التمييز بين الأولاد في العطية» مجلة الوعي الإسلامي السنة الثانية عشرة العدد 136 أبريل 1976 ص34.28.

وجهود الأسرة في رعاية الطفل اجتماعياً لا بد أن تدعمها جهود كثيرة خرى من واجب المؤسسات الحكومية والأهلية أن تبذلها في سبيل الرعاية الاجتماعية للطفولة في المجتمع الإسلامي. ومن هذه المؤسسات دور الحضانة ورياض الأطفال، والمدارس الابتدائية، ودور رعاية الطفولة، ونوادي ومكتبات وحدائق الأطفال، وغيرها من المؤسسات التعليمية والاجتماعية، التي يفترض فيها أن تكون لها خططها وبرامجها الخاصة لرعاية الأطفال اجتماعياً. وليس هناك في الإسلام ما يمنع من إنشاء النوادي والمكتبات والحدائق الخاصة بالأطفال، ولا من إنشاء جمعيات رعاية الطفولة، ومراكز بحوث رعاية الطفولة والأمومة، ومراكز التوثيق، ومصارف المعلومات، وصناديق التمويل لمشروعات وبرامج رعاية الطفولة، طالما أن إنشاء مثل هذه الأمور فيه مصلحة للطفولة الإسلامية ويسير العمل فيها وفق مبادىء وقيم الإسلام.

3 ـ رعاية الأطفال المحرومين والمهملين والمعوقين:

لقد ناقشنا في المجال السابق رعاية الطفل العادي اجتماعياً من منظور إسلامي، وها نحن في هذه المحاضرة سنحاول إلقاء الضوء على مجال آخر من مجالات الرعاية الاجتماعية في الإسلام، هو مجال رعاية الأطفال المحرومين من الوالد أو من الأب، والمهملين اجتماعياً، والمعوقين، وغيرهم من الأطفال ضعيفي الجانب، الذين يحتاجون إلى رعاية اجتماعية قد تختلف في طبيعتها وفي أساليبها ووسائلها عن الرعاية الاجتماعية، التي تقدم إلى الأطفال الأسوياء العاديين، الذين يعيشون بين أسرهم ويتمتعون بعطف وحنان ورعاية أسرهم العادية. وتشمل فئة الأطفال المحرومين وضعيفي الحال والجانب: الأطفال اللقطاء، والأطفال الأيتام، والأطفال المعوقين، والأطفال المهملين اجتماعياً، والأطفال المشردين وأطفال العمال المهاجرين في بلدان غير إسلامية، ولم يوفّر لهم مجتمع إسلامي يتفاعلون معه، وأطفال اللاجئين الفارين من الظلم أو الاضطهاد السياسي أو العنصري، ومن مآسي وويلات الحروب، وأطفال القاطنين بمناطق الصراع المسلح، إلى غير ذلك من الفئات

الفرعية التي تدخل تحت فئة الأطفال المحرومين وضعيفي الحال والجانب. ونظراً لكثرة هذه الفئات الفرعية، فإننا سنكتفي في هذه المحاضرة بالحديث عن الفئات الفرعية الثلاث الأولى منها:

أ ـ الرعاية الاجتماعية للأطفال اللقطاء: فاللقيط ـ كما يعرفه الفقهاء ـ هو ذلك الطفل الذي لا يعرف نسبه ولا رقه، نبذ في شارع أو غيره، أو ضلَّ الطريق ما بين ولادته إلى سن التمييز. ويُعَدُّ التقاطه والإنفاق عليه فرض كفاية على جميع المسلمين، فإن قام به البعض سقط عن الباقين، وإن لم يقم به البعض أثم الجميع. ومن أدلة هذا الوجوب قوله تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى**﴾[117]

ويحكم بإسلام اللقيط وحريته، لأنها الأصل في الآدميين. فالله جل شأنه خلق آدم وذريته أحراراً، والأصل في الحياة الحرية وعدم الرق. ومما يروى عن موقف السلف تجاه اللقيط ما رواه سنين أبو جميلة حيث قال: «وجدت ملقوطاً فأتيت به عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال عريفي: يا أمير المؤمنين: إنه رجل صالح. فقال عمر: أكذلك هو؟ قال: نعم. فقال: اذهب به، وهو حر، ولك ولاؤه وعلينا نفقته، وفي رواية: «وعلينا إرضاعه». وينفق على الطفل مما معه إن كان، فإن لم يكن فمن بيت المال، فإن تعذر اقترض على بيت المال[118].

وليس في الإسلام ما يمنع من اللجوء إلى الأساليب الحديثة في رعاية الأطفال اللقطاء، والأيتام الفاقدين للوالدين بإنشاء دور الحضانة، ومراكز الرعاية الخاصة بهم، والبحث عن استضافاتٍ واستقبالات لهم من طرف عائلات مأمونة في دينها وخلقها ووضعها الاقتصادي، لتتولى رعايتهم وكفالتهم وتربيتهم في جو عائلي طبيعي، يساعد على نمو شخصياتهم نمواً

---

(117) سورة المائدة، الآية: 2.

(118) ينظر د. أحمد محمد العسال «التكافل الاجتماعي في الإسلام ودوره في الوقاية من انحراف الأحداث» في معالجة الشريعة الإسلامية لمشاكل انحراف الأحداث الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية، 1986 ص 27.

طبيعياً، ولكن دون التمتع بالنسب أو الإرث، لأن الإسلام لا يعترف بالتبني. فإن لم توجد مثل هذه الأسر المأمونة تبقى الدولة هي المسؤولة عنهم.

ب ـ الرعاية الاجتماعية للطفل اليتيم: والفئة الثانية من الأطفال المحرومين الضعفاء الذين اهتم الإسلام برعايتهم هم فئة الأطفال الأيتام. فقد «وضعت الشريعة الإسلامية ضمانات عديدة لرعاية الأيتام، فأوجبت على بيت المال إعالتهم وحمايتهم وتربيتهم والإحسان إليهم والإنفاق عليهم من الزكاة والغنيمة والفيء والصدقات. ومن النصوص الدينية المدعمة لوجوب رعايتهم والإحسان والعطف عليهم، وصيانة أموالهم وعدم أكلها بغير حق وتسليمها لهم متى بلغوا سن الرشد[119].

فمن هذه النصوص:

قوله تعالى: **﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين﴾**[120].

وقوله تعالى: **﴿ألم يجدك يتيماً فآوى، ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك عائلاً فأغنى، فأما اليتيم فلا تقهر. . .﴾**[121].

وقوله تعالى: **﴿أرأيت الذي يكذب بالدين، فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين﴾**[122].

وقوله تعالى: **﴿ويسألونك عن اليتامى، قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم﴾**[123].

وقوله تعالى: **﴿وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً، وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية**

---

(119) ينظر في الفقرة ب إحسان الكيالي الضمانات الفردية في الشريعة الإسلامية ص288ـ289.
(120) سورة النساء، الآية: 36.
(121) سورة الضحى، الآية 6ـ9.
(122) سورة الماعون، الآية 1ـ3.
(123) سورة البقرة، الآية: 220.

ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً﴾[124].

وقوله تعالى: **﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً﴾**[125].

وقوله تعالى: **﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح، فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم، ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا، ومن كان غنياً فليستعفف، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف، فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا﴾**[126].

وقوله تعالى: **﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾**[127].

وقوله ﷺ: «أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين. وأشار بأصبعيه السبابة والوسطى»[128].

وقوله ﷺ: «من وضع يده على رأس يتيم رحمة كتب الله له بكل شعرة مرت عليها يده حسنة»[129].

ويروى أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: «إن عندي يتيماً عنده مال وليس لي مال، آآكل من ماله؟ قال: كل بالمعروف غير مسرف»[130].

وإذا كانت المجتمعات الحديثة تلجأ في رعايتها للأيتام إلى إنشاء دور الحضانة، ودور الرعاية، ومراكز التدريب الخاصة بالأيتام، لرعايتهم وتربيتهم وإعدادهم لحياة منتجة سليمة، فإنه ليس هناك في الإسلام ما يمنع من إنشاء مثل هذه المؤسسات، بل إن إنشاءها يتمشى مع مقاصده.

---

(124) سورة النساء، الآية 8 ـ 9.

(125) سورة النساء، الآية: 2.

(126) سورة النساء، الآية: 6.

(127) سورة النساء، الآية: 10.

(128) رواه الترمذي.

(129) رواه أحمد وابن حبان.

(130) رواه أبو داود والنسائي.

جـ ـ الرعاية الاجتماعية للطفل المعاق: والفئة الفرعية الثالثة من فئات الأطفال المحرومين وضعاف الجانب، هي فئة الأطفال المعاقين على اختلاف نوع إعاقتهم، فقد تكون حاسية تتعلق بفقدان كلي أو جزئي لحاسة من الحواس، وقد تكون لغوية تتعلق بما يعانيه الطفل من صعوبة وتخلف وعيوب في النطق والكلام، وقد تكون عقلية ترتبط بضعف الطفل في إمكاناته وقدراته وعملياته العقلية، وقد تكون نفسية ترتبط بسوء تكيف الطفل نفسياً، وقد تكون اجتماعية ترجع إلى سوء تكيف الطفل اجتماعياً، وفشله في تحقيق تكيفه الاجتماعي، وقد تكون عضلية حركية، وقد تكون صحية تتعلق باضطراب جهاز أو أكثر من أجهزة الطفل الجسمية، كالجهاز التنفسي أو الجهاز البولي، أو الجهاز العصبي، أو الجهاز الجلدي، أو الجهاز العظمي.

كل هؤلاء المعاقين تجب رعايتهم بما يتناسب مع نوع إعاقتهم، ومع المعوّق الذي يعانون منه ويقعون تحت وطأته، وبما يحقق لهم كرامتهم وأهليتهم واعتبارهم في مجتمعهم، ويضمن لهم تكافؤ الفرص مع غيرهم من الأطفال العاديين، ويتيح لهم فرص الإسهام في بناء مجتمعهم أسوة بغيرهم، كل قدر طاقته وحسب إمكاناته، وبما يشبع حاجاتهم ومطالب نموهم والإعداد لحياتهم المقبلة. وإذا كانت الحاجات التي يحملها الطفل المعاق في بداية عهده بالإعاقة تشبه وتساير الحاجات التي يحملها الطفل غير المعاق، فإن نمو المعاق في شروط وظروف اجتماعية معينة يكون لها تأثيرها الخاص عليه، وتدعو إلى ظهور حاجات معينة تكون أقوى عنده من حاجات غير المعاق. ومن هذه الحاجات التي تنمو مع المعاق حاجته إلى الطمأنينة، وحاجته إلى تقدير الذات وتقدير الآخرين له وحبهم له، وحاجته إلى التكيف مع إعاقته، وما إلى ذلك[131].

وعلى الرغم من أن كل معاق له ظروفه واحتياجاته الخاصة به التي يفرضها نوع إعاقته، فإن هناك بعض الأساليب المرغوبة في التعامل مع

(131) ينظر: عبد المجيد عبد الرحيم ولطفي بركات أحمد، سيكولوجية الطفل المعوق وتربيته. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1966، ص158.

المعاقين تكاد تكون عامة. من بينها:

مساعدة المعاق على تحقيق التوافق مع نفسه، ومع إعاقته ومع المجتمع الذي يعيش فيه، ومع الوسط الذي يتفاعل معه، ورفع معنويته وإثارة دافعيته للعب والنشاط والتغلم والتدريب، وبعث الثقة لديه في نفسه، وفي الأشخاص الآخرين المحيطين به، ومساعدته على الاعتماد على نفسه في حدود إمكاناته وقدراته، وتكليفه ببعض المسؤوليات والأعمال التي تتمشئ مع إمكاناته، ويستطيع فيها الاعتماد على نفسه وتأكيد ذاته، وتجنيبه المواقف التي تثير فيه مشاعر الإخفاق والنقص، وعدم تكليفه بما لا يستطيع القيام به لقصوره الطبيعي، وعدم مقارنته بغيره من الأطفال الأسوياء، وعدم تدليله والمبالغة في العطف والإشفاق عليه من القيام بأي عمل مما يزيد من مشاعر الضعف والنقص لديه، فلا يمكنه الاعتماد على نفسه في أداء أي عمل، وعدم عزله عزلاً كاملاً عن الأطفال العاديين الأسوياء، أو تذكيره بإعاقته أو تسميته بالمعاق أو الشاذ، وإتاحة الفرص الكافية له للتعبير عن نفسه وعن رغباته ومشاعره المكبوتة، عن طريق اللعب الحر، والنشاط المنظم وغيرها من سبل التعبير عن النفس، ومساعدته على اكتساب الخصائص والصفات الشخصية والسلوكية، التي تزيد من تقبل الآخرين له، وتساعده على الاندماج الاجتماعي المرغوب، وتدريبه مهنياً وتأهيله أو إعادة تأهيله مهنياً ونفسياً واجتماعياً لحياة منتجة ناجحة، وتعريفه بحقوقه وتدريبه للانتفاع والتمتع بها وتعريفه في الوقت نفسه بالواجبات التي عليه أن يقوم بها في مقابل تمتعه بحقوقه المعقولة والمشروعة، وإعفاء خدماته وأدواته التعويضية، وأجهزة علاجه وتدريبه وتأهيله من الضرائب والرسوم الجمركية، وإعداد وتدريب الإخصائيين والفنيين المتخصصين في علاج وتدريب وتأهيل وخدمة وتربية الطفل المعاق، وإنشاء مراكز التدريب والتأهيل والتعليم وتقديم مختلف الخدمات للطفل المعاق، وما إلى ذلك.

وكل هذه الأساليب والوسائل الحديثة التي تتبع وتستخدم في معاملة ورعاية الطفل المعاق، تتمشى مع روح الإسلام ومبادئه السمحة ومقاصده

العامة، التي تقوم على تأكيد كرامة الإنسان أياً كان جنسه أو لونه أو سنه أو وضعه الاجتماعي والاقتصادي، وإناطة تكريمه وتفضيله على بقية المخلوقات بمدى إيمانه بربه وتقوى الله وخشيته، وعدم جواز الاستهزاء والسخرية من أي إنسان سواء كان معاقاً أم سليماً، ورفع الحرج عن المعاق فيما لا يقدر، وعدم تكليف أي إنسان إلا بما يستطيع وتتسع له قدرته، وحسبان العمى الحقيقي أنه عمى القلب والبصيرة لا عمى البصر، وضرورة احترام المعاق، وعدم تجاهله وعدم تعييره بإعاقته، وعدم احتقار أي عمل من أعمال الخير والبر والمعروف، ولو كان هذا العمل ملاقاة أخيك بوجه طلق، وجعل رعاية المعاق من الواجبات الكفائية العامة، التي إذا لم يقم بها الولي القريب للمعاق قام بها ولي الأمر العام، على أساس أن «السلطان ولي من لا ولي له» في الإسلام، والتي إذا لم تقم بها جهة ما أثم الجميع بتركها، إلى غير ذلك من المبادىء العامة التي أكدها الإسلام، وحث على تطبيقها في معاملة المعاقين وغيرهم من ضعاف الحال والجانب.

ومن النصوص والشواهد المدعمة لهذه المبادىء من الكتاب والسنة:

قوله تعالى: **﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾**[132].

وقوله تعالى: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾**[133].

وقوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب، بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون﴾**[134].

وقوله تعالى: **﴿ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج، ولا**

(132) سورة الإسراء، الآية: 70.

(133) سورة الحجرات، الآية: 13.

(134) سورة الحجرات، الآية: 11.

على المريض حرج﴾[135].

وقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها...﴾[136].

وقوله تعالى: ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾[137].

وقوله ﷺ: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»[138].

قال ﷺ: «ليس الأعمى من عمي بصره، ولكن الأعمى من عميت بصيرته»[139].

وقوله ﷺ «ترك السلام على الضرير خيانة»[140].

وقوله ﷺ: «لا تحقرن من المعروف شيئاً، ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق»[141].

وقوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[142].

وقوله ﷺ: «من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة»[143].

وقوله ﷺ: «من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كلاً فإلى الله ورسوله»[144].

---

(135) سورة النور، الآية: 61.

(136) سورة البقرة، الآية: 285.

(137) سورة الحج، الآية: 46.

(138) رواه أحمد بن حنبل في مسنده.

(139) رواه الترمذي.

(140) رواه الديلمي في الفردوس.

(141) رواه الترمذي بعبارة قريبة منها.

(142) متفق عليه.

(143) رواه الحاكم وأبو داود والترمذي.

(144) رواه أحمد وابن ماجه وأبو داود.

وقوله ﷺ: «السلطان ولي من لا ولي له»[145].

وانطلاقاً من هذه النصوص الدينية وغيرها وتنفيذاً لما تضمنته من أوامر وتوجيهات، فقد عني الخلفاء والحكام المسلمون برعاية المرضى والمعاقين. وتظهر هذه العناية واضحة في سياسة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وعبد الملك بن مروان، وعمر بن عبد العزيز، وغيرهم من خلفاء بني أمية وبني العباس، وسلاطين العصر المملوكي في مصر، وفي مقدمتهم السلطان قلاوون.

«وقد بلغ من اهتمام عمر بن عبد العزيز في هذا المجال من مجالات الرعاية الاجتماعية أنه حث على إحصاء المعوقين، وخصص مرافقاً لكل كفيف، وخادماً لكل مقعد لا يقوى على القيام.. [ومما يروى في تاريخ قلاوون أنه] كان شديد الاهتمام بالبيمارستان الذي أنشأه في القاهرة، والذي ما زالت بقاياه موجودة إلى الآن تحمل اسم «مستشفى قلاوون». كان المريض يلقى رعاية اجتماعية مدة وجوده بهذا المستشفى تحت إشراف قلاوون نفسه. وكان عند تقرير خروجه بعد علاجه يعطى بضع قطع من الذهب حتى لا يضطر للعمل وهو في فترة النقاهة[146].

4 ـ رعاية الشيخوخة في الإسلام:

ومن مجالات الرعاية الاجتماعية التي اهتم الإسلام بتدعيمها وإرساء قواعدها رعاية الشيخوخة التي تشمل من بلغوا سن الشيخوخة من الآباء والأقارب وغيرهم. فهذا المجال أو النوع من الرعاية الاجتماعية اهتمت به نظم الضمان الاجتماعي الحديثة وسنّت لتنظيمه وتحديد سن المستحقين لخدماته القوانين واللوائح، وعدّت رعاية هذه الفئة من المواطنين واجباً وطنياً واجتماعياً عاماً، يسهم في تحمله والقيام به كل من أسرة المسن وأقربائه، ومؤسسات الضمان الاجتماعي والخدمة الاجتماعية في الدولة، سواء أكانت

---

(145) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه.

(146) د. محمد عبد المنعم نور، الخدمة الاجتماعية الطبية والتأهيل. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1973، ص10.

حكومية أم أهلية، تأكيداً لمبدأ التراحم والتعاطف والتكافل في المجتمع، وتحويل فكرة الصراع بين الأجيال إلى تراحم وتواصل بينها. وبالنسبة لكبار السن الذين سبق لهم العمل في مؤسسات الدولة، وسبق لهم الاشتراك في نظام الضمان الاجتماعي، فإن قوانين الضمان الاجتماعي الحديثة وقوانين التقاعد، تضمن لهم قدراً من الرعاية الاجتماعية والاقتصادية والصحية، عملاً بمبدأ مسؤولية المجتمع عن رعاية وكفالة الحاجات الأساسية في المعاش، لكل من عجز عن الكسب، وكل من بلغ سن الشيخوخة، التي تحدد عادة بالنسبة للرجال العاملين في أعمال ووظائف عادية بخمس وستين سنة، وبالنسبة للنساء وبالنسبة للرجال العاملين في صناعات وأعمال مضرة بالصحة ستين سنة.

ونتيجة للتغير الكبير الذي طرأ على تكوين الأسرة، وعلى دورها في رعاية المسنين من أفرادها وأقاربها، بسبب اتساع رقعة التحضر، واتساع حركة التصنيع، وزيادة معدلات الهجرة من المناطق الريفية إلى المناطق، واكتظاظ المناطق الحضرية بالسكان، ونقص المساكن في المناطق الحضرية، وتناقص عدد الأسر الممتدة أو الموسعة، وضعف العلاقات الأسرية، وتناقص تأثير القرابة، واستقلالية الأسر الزواجية أو النووية، فقد ضعف الاعتماد على الأسرة وحدها في رعاية المسنين، وأصبح الاعتماد شبه كلي على مؤسسات الدولة لرعاية المسنين، وبخاصة المؤسسات الضمانية. وقد تسرّب هذا الضعف في كيان الأسرة وفي دورها في رعاية المسنين من أفرادها وأقربائها، إلى المجتمعات الإسلامية نفسها، التي كانت معروفة بتماسكها الأسري وبقيمها وتقاليدها، المرغّبة في رعاية المسنين فيها في كنف أسرهم وبين أقربائهم وذويهم، لأن هذه المجتمعات الإسلامية قد أصابها من التغير والتطور ما أصاب المجتمعات الحديثة، ولحق بها من آفات التصنيع والتحضر وضعف العلاقات الأسرية والاجتماعية، ما لحق بالمجتمعات الحديثة غير الإسلامية.

والرعاية الاجتماعية الحديثة للمسنين تشمل فيما تشمل ما يقدم إلى المسن من منافع نقدية، تتمثل في المعاشات الضمانية، وعلاوة العائلة،

والمنافع القصيرة الأمد، والمنح المقطوعة، التي تكفلها نصوص قانون الضمان الاجتماعي المطبق في البلد، واللوائح الصادرة بمقتضاه للمضمونين المشتركين في حالات الشيخوخة وغيرها، أو الإعانة الضمانية إذا لم يتوافر فيه شرط استحقاق معاش الشيخوخة. كما تشمل أيضاً تقديم المساعدات المالية والعينية إلى من يتولى رعايته من أقربائه، وتقديم الخدمات الصحية المجانية له، وتقديم الخدمات الإيوائية له من أحد مراكز أو دور رعاية الشيخوخة العجزة، وتوفير الحدائق والمكتبات ووسائل الترفيه، وشغل أوقات الفراغ بمناشط مفيدة، وإعفاءه من أجور المواصلات أو تخفيضها له على الأقل، إلى غير ذلك من المنافع والخدمات التي تقدمها المجتمعات الحديثة إلى فئة المسنين فيها.

ومن المبادىء التي تراعى في رعاية من بلغوا سن الشيخوخة في المجتمعات الحديثة ضرورة التأكيد على رعايتهم الشاملة المتكاملة، والأخذ بالنظرة التكاملية فيما يتعلق بشخصياتهم، ومواجهة وعلاج مشكلاتهم، وربط رعايتهم الصحية وعلاج مشكلاتهم الجسمية برعايتهم النفسية والاجتماعية، والحرص الدائم على رفع معنوياتهم، والتقليل من مخاوفهم المستقبلية على صحتهم وذواتهم ومن توترهم وقلقهم وقنوطهم، وتأكيد الاعتراف بقيمتهم ونفعهم لمجتمعهم وبفضلهم وبما أسدوه من خدمات لمجتمعهم في فترة شبيبتهم وكهولتهم، وتقوية إحساسهم بالحياة وبجدوى النشاط الذي يقومون به، وتهيئة فرص الترفيه البريء لهم، وإشراكهم في التخطيط لرعايتهم وحياتهم ونشاطهم، ومواجهة وعلاج مشكلاتهم، إلى غير ذلك من مبادىء وسبل رعاية الشيخوخة في العصر الحديث.

وموقف الإسلام من هذه الرعاية موقف المؤيد، لأن كل ما فيه خير الإنسان ورفاهيته ومصلحته لا يجد في الإسلام إلا التأييد والتدعيم. ويضيف الإسلام إلى المبادىء الحديثة في رعاية الشيخوخة التأكيد على دور الأسرة والأقرباء وأولي الرحم في رعاية الشيخوخة. فكبير السن هو أب وأم وجد وأخ وعم وابن عم. وأولى الناس برعاية هؤلاء هم أقرباؤهم، بقطع النظر عما

إذا كانت علاقة القرابة التي تربط بين المسن وبين من يتولى رعايته من أقاربه علاقة دموية محضة، تعتمد على وحدة النسب (القبيلة، العشيرة، الفخذ، وما إلى ذلك) أو كانت علاقة تعاقدية محضة مثل علاقة المصاهرة في حالات الزواج من الأغراب، أو اندمجت فيها القرابة الدموية مع قرابة المصاهرة، كما هي الحال في حالات الزواج بين الأقارب.

والنصوص الدينية الموجبة لنفقة الوالدين على أولادهما. أكثر من أن تذكر في هذه العجالة. فمن ذلك:

قوله تعالى: **﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى﴾**[147].

وقوله تعالى: **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إمّا يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما، فلا تقل لهما: أف، ولا تنهرهما، وقل لهما قولاً كريماً، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة، وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾**[148].

وقوله تعالى: **﴿ووصينا الإنسان بوالديه، حملته أمه وهنا على وهن، وفصاله في عامين، أن اشكر لي ولوالديك، إليّ المصير﴾**[149].

وقوله تعالى: **﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾**[150].

وقوله تعالى: **﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل، ولا تبذر تبذيراً﴾**[151].

وقوله ﷺ: «إن أطيب ما يأكل الرجل من كسبه، وإن ولده من كسبه،

---

(147) سورة النساء، الآية: 36.
(148) سورة الإسراء، الآية: 24.23.
(149) سورة لقمان، الآية: 13.
(150) سورة الأنفال، الآية: 75.
(151) سورة الإسراء، الآية: 26.

فكلوا من كسب أولادكم إذا احتجتم إليه بالمعروف»[152].

وما روي عن جابر بن عبد اللّه من أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ، ومعه أبوه، فقال: إن لي مالاً، وإن لي أبا، وله مال، وإن أبي يريد أن يأخذ مالي، فقال النبي ﷺ: «أنت ومالك لأبيك».

وما روي أيضاً من «أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله: من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: «أمك»، قال: ثم من؟ قال: «أمك»، قال: ثم من؟ قال: «أمك»، قال: ثم من؟ قال: «ثم أبوك».

كذلك ما روي من أن رجلاً استأذن النبي ﷺ للجهاد، فقال له: «أحي والداك»، قال: نعم، قال: «ففيهما فجاهد»[153].

5 ـ رعاية المتهمين والمساجين في الإسلام:

ومن مجالات الرعاية الاجتماعية في الإسلام أيضاً رعاية فئتي المتهمين والمساجين، حيث إن كليهما ضعيف يحتاج إلى من يقف بجانبه ويساعده في ورطته، ويرعاه في شخصه وفي أهله وأولاده ويصون له حقوقه التي ضمنتها له الشريعة الإسلامية.

أ ـ ومن الحقوق التي ضمنتها الشريعة الإسلامية للمتهم حقه في أن يعدّ بريئاً حتى تثبت إدانته، وفي أن يدقق ويتحرى في نسبة التهمة إليه، وأن يحتاط تمام الاحتياط في قبولها بالنسبة إليه، حيث إن الأصل في الشريعة الإسلامية براءة المتهم حتى تثبت إدانته، ودرء الحدود بالشبهات، لقوله ﷺ: «ادرءوا الحدود بالشبهات»[154]، ولقوله ﷺ أيضاً: «إن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة»[155]. وقد عرفت الشريعة الإسلامية قاعدة: «لا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون» قبل أن تعرفها القوانين الوضعية الحديثة. ومن القواعد الشرعية المرتبطة بقاعدة «البراءة الأصلية» والمدعمة لها: قاعدة

(152) رواه الترمذي والحاكم.
(153) رواه مسلم.
(154) رواه الترمذي.
(155) رواه الترمذي.

«اليقين لا يزول بالشك»، وقاعدة «الضرر يزال».

ومن حقوق المتهم التي تجب حمايتها ورعايتها أيضاً حقه في المعاملة العادلة اللائقة بالكرامة الإنسانية، وحقه في الدفاع عن نفسه، أي دفع الاتهام عن نفسه إما بإثبات فساد دليل الاتهام، أو بإقامة الدليل على نقيضه. وتمكين المتهم من ممارسة هذا الحق أمر مهم جداً، لأنه إذا لم يسمح له بممارسته يتحول الاتهام إلى إدانة، وهذا ظلم لا تقبله الشريعة الإسلامية. فقد قال ﷺ لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه حين ولاه اليمن: «يا علي: إن الناس سيتقاضون إليك، فإذا أتاك الخصمان فلا تقضين لأحدهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه حري أن يتبين لك القضاء وتعلم لمن الحق»[156]. وروي عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه قال لأحد قضاته: «إذا أتاك الخصم وقد فقئت عينه فلا تحكم له حتى يأتي خصمه، فلعله قد فقئت عيناه جميعاً».

ومن حقوق المتهم أيضاً حقه في الكلام أو الصمت. ولا يجوز إكراه المتهم لحمله على الاعتراف أو الإقرار، لأنه إذا أكره على الإقرار ترجح جانب الكذب في أخباره على الصدق بدلالة الإكراه، ويغلب على الظن - آنذاك - أنه قصد بإقراره دفع ضرر أكبر، وهو ضرر الإكراه. ولذلك ذهب جمهور الفقهاء إلى أن من أكره على الإقرار بحق أو جناية فإقراره باطل، ولا يترتب عليه شيء، لقوله تعالى: **﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾**[157]، فجعل سبحانه الإكراه مسقطاً لإثم الكفر وعقوبته، فيكون مسقطاً لما عداه من باب أولى. ولقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[158].

وعن عمر رضي الله أنه قال: «ليس الرجل أميناً على نفسه إذا أجعته أو

---

(156) رواه أبو داود والترمذي بسند وحسن.

(157) سورة النمل، الآية: 106.

(158) رواه الطبراني عن ثوبان.

أوثقته أو ضربته»[159]. وعن شريح أنه قال: «القيد كره، والوعيد كره، والسجن كره، والضرب كره».

ومن حق المتهم في مرحلة التحقيق معه التحقق من دوافع وأحوال شهود الإثبات ضده، بحيث لا يكون من بينهم خصيم وذو فائدة في إلصاق التهمة بالمتهم ولا ظنين، أي متهم في دينه. فقد بعث رسول الله ﷺ منادياً في السوق: «أنه لا يجوز شهادة خصيم ولا ظنين»[160].

كما أنه من حقه أيضاً ألا يؤخذ بجريرة غيره، لأن المرء في الإسلام لا يسأل إلا عن عمله، ولا يؤخذ بناء على ما اقترفه غيره، لقوله تعالى: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾[161] ومن حقه كذلك مراعاة الظروف النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المحيطة به. كحالة الإخفاق والإحباط والقنوط واليأس والظلم الاجتماعي والاقتصادي والبطالة عن العمل، فقد تكون من الأسباب التي تدفع المرء إلى الانحراف وارتكاب الجريمة.

ومن حق المتهم في مرحلة المحاكمة أن يجد المحاكمة العادلة على يدي قاض أو قضاة مؤتمنين في دينهم وأمانتهم وموضوعيتهم وعدالتهم وعلمهم، وإلمامهم الشامل بظروف القضية وملابساتها.

ب ـ حتى إذا ما تم الحكم بالسجن على الشخص، وأصبح في عداد المسجونين، فإن الحكم عليه بالسجن لا يسقط جميع حقوقه، بل يبقي له كثير من الحقوق الإنسانية المشروعة التي ترتب واجبات على غيره نحو رعايتها وحمايتها. ومن شأن السجن أن يجعل الشخص من الفئات الضعيفة الجانب، التي تستحق الرعاية الاجتماعية من الأفراد والجماعات والهيئات الحكومية والأهلية.

وتكون رعاية السجين بالإنفاق على أهله وأولاده ورعايتهم في أثناء وجوده في السجن، وتعليمه وتدريبه وتثقيفه وتوعيته دينياً وثقافياً واجتماعياً،

---

(159) رواه النسائي.

(160) رواه الترمذي بصيغة تختلف قليلاً.

(161) سورة الأنعام، الآية: 164.

وبتقويمه وإصلاح حاله، والرجوع به إلى جادة الحق والخير والاستقامة، والتوبة والندم على ما فات، والاستقرار النفسي، والتكيف مع نفسه، والاستعداد للتكيف مع مجتمعه الخارجي، عندما يحين وقت الخروج إليه، وبتهيئته للخروج إلى المجتمع بعد انقضاء مدة السجن المحكوم بها عليه بنفس راضية آمنة مطمئنة للمستقبل، ولمساعدته بعد الخروج بالفعل من السجن على التكيف مع المجتمع، والاندماج فيه بنفس واثقة مؤمنة، وعلى الرجوع إلى سابق عمله، أو على الحصول على عمل آخر مناسب، حتى يضمن عدم عودته ثانية إلى ارتكاب الجريمة وبالتالي إلى السجن.

ومن حقوق السجين التي تجب رعايتها لضمان صلاحه واستفادته من تجربة السجن حقه في رعاية أهله وأولاده، وحقه في الزيارة والمراسلة، وحقه في التظلّم وتقديم الشكاوى، وحقه في أداء الشعائر الدينية، وحقه في التعليم والتدريب والتوعية والتثقيف، وحقه في الغذاء الصحي، وفي الكساء، وفي الرعاية الطبية المناسبة، وما إلى ذلك من الحقوق. وقد عني الإسلام برعاية المساجين وحماية حقوقهم. ومن النصوص الدينية التي تستند إليها هذه الرعاية ما روي من «أن رسول الله ﷺ أودع سجيناً عند رجل وأمره أن يرعاه ويكرمه، وكان يكثر المرور على الرجل يسأله عن السجين». وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه «يزور السجن فجأة، ليتفقد أحوال السجناء ويطلع على شكاواهم»...

ـ 4 ـ

أساليب الرعاية الاجتماعية في الإسلام:

ولتستطيع الرعاية الاجتماعية، في مجالاتها المختلفة، تحقيق الأهداف والغايات المرسومة لها، لا بد أن تتبع وتستخدم الأساليب والوسائل المناسبة للهدف أو الغاية المرسومة أو المبتغاة منها، ولنوع الرعاية ولسن وظروف وفئة من تقدم إليهم هذه الرعاية. فأساليب ووسائل الرعاية الاجتماعية للأطفال الأسوياء العاديين الذين يعيشون بين والديهم وأسرهم وذويهم ـ مثلاً ـ تختلف عن أساليب ووسائل الرعاية الاجتماعية للأطفال المحرومين، من الأيتام

ومجهولي الأبوين، والذين تحول ظروفهم الأسرية دون توفير المأوى المناسب لهم، في ظل الرعاية الأسرية الطبيعية، والرعاية الاجتماعية للمسنين من الجنسين، أو الأحداث المنحرفين، أو المساجين والمتهمين، أو غيرهم من فئات المخدومين والمرعيين اجتماعياً. ولكن على الرغم من اختلاف أساليب ووسائل الرعاية الاجتماعية حسب الاعتبارات التي أشرنا إليها، هناك قدر عام مشترك منها بين مختلف مجالات الرعاية الاجتماعية هو ما يهمنا الحديث عنه بإيجاز من وجهة نظر حديثة وإسلامية في آن واحد، مع التركيز على الأساليب والوسائل الوقائية في هذه الرعاية. ومن هذا القدر المشترك أو شبه المشترك يمكن الإشارة إلى ما يلي:

1 ـ توفير القدر الضروري من الغذاء الصحي والإسكان الصحي والبيئة الصحية عموماً، ومن الخدمات والتدابير الصحية والطبية الوقائية والعلاجية والإنمائية، بالنسبة للفئات المستهدفة من خدمات الرعاية الاجتماعية بخاصّة، ولأفراد المجتمع بعامة.

وينبغي أن تشمل هذه الخدمات والتدابير الصحية والطبية: تيسير الحصول على الحد الأدنى الضروري من التغذية الصحية المتكاملة في عناصرها الغذائية، وعلى الماء النقي الصالح للشرب، ومراقبة المواد الغذائية للتأكد من سلامتها وتوافر المواصفات الصحية فيها، وتوفير المسكن الصحي لكل مواطن، وتوفير الوسائل الكافية للصرف الصحي وللتخلص من النفايات والقمامة، ولإزالة المياه الراكدة الآسنة، وتنظيف الطرقات والأحياء السكنية، وتوفير الخدمات الصحية والطبية المتكاملة، والتوزيع المتكافىء بين السكان ومناطق البلد للمستشفيات والمستوصفات والمصحات والعيادات الصحية والطبية وغيرها من المؤسسات الصحية، وتعميم حملات التلقيح الوقائي والحماية من أخطاء الإصابة ببعض الأمراض الوبائية وغير الوبائية، ونشر الوعي الغذائي والصحي بين الأسر وبين أفراد المجتمع عموماً، وتشجيع الأمهات على إرضاع أطفالهن رضاعة طبيعية لما في ذلك من فوائد أكدها الطب الحديث والقديم على حد سواء، إلى غير ذلك من الخدمات والتدابير

الصحية والطبية التي ينبغي للمجتمع القادر أن يوفرها لأفراده على اختلاف فئاتهم. وفي توفير هذه الخدمات والتدابير لأفراد المجتمع ليس فقط رعاية صحية وطبية لهم، بل فيها رعاية نفسية واجتماعية وروحية وجمالية لهم أيضاً، لأنها تمس كافة جوانب شخصياتهم.

والإسلام يقف من جميع الخدمات والتدابير الصحية والطبية المحققة لقوة وصحة وحسن هيئة الفرد، والمتمشية في تطبيقها وتنفيذها مع مبادئه وقيمه، موقف المؤيد والمدعِّم. ومن النصوص الداعية إلى الأخذ بأسباب القوة والصحة ونظافة البدن والثوب والمكان وإلى حسن الهيئة وجمال المنظر:

قوله تعالى: **﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة...﴾**[162].

وقوله تعالى: **﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً﴾**[163].

وقوله تعالى: **﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة...﴾**[164].

وقوله تعالى: **﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين﴾**[165].

وقوله تعالى: **﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة، نُسقيكم مما في بطونها، ولكم فيها منافع كثيرة، ومنها تأكلون﴾**[166].

وقوله تعالى: **﴿وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به...﴾**[167].

وقوله تعالى: **﴿وثيابك فطهر، والرجز فاهجر﴾**[168].

وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[169].

---

(162) سورة البقرة، الآية: 195.

(163) سورة النساء، الآية: 29.

(164) سورة الأنفال، الآية: 60.

(165) سورة الأعراف، الآية: 31.

(166) سورة المؤمنون، الآية: 20 ـ 21.

(167) سورة الأنفال، الآية: 11.

(168) سورة المدثر، الآية: 4 ـ 5.

(169) رواه أحمد وابن ماجه.

وقوله ﷺ: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف»[170].

وقوله ﷺ: «عليكم من الأعمال ما تطيقون»[171].

وقوله ﷺ: «ليصلِّ أحدكم نشاطه، فإذا فتر فليرقد»[172].

وقوله ﷺ: «إن لبدنك عليك حقاً»[173].

وقوله ﷺ: لعبد اللّه بن عمرو بن العاص: «فإن لزوجك عليك حقاً، ولزوارك عليك حقاً، ولجسدك عليك حقاً»[174].

وقوله ﷺ: «ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطنه، بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه»[175].

وقوله ﷺ: «إياكم والبطنة فإنها مكسلة عن الصلاة، ومفسدة للجسم، ومؤدية للسقم، وعليكم القصد في قوتكم فهو أبعد من السرف، وأصح للبدن، وأقوى على العبادة»[176].

وقوله ﷺ: «أخشى ما خشيت على أمتي كبر البطن ومداومة النوم والكسل»[177].

وقوله ﷺ: «نحن قوم لا نأكل حتى نجوع وإذا أكلنا لا نشبع»[178].

وقوله ﷺ: «إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء ولا تتداووا بحرام»[179].

---

(170) رواه أحمد وابن ماجه.

(171) رواه البخاري.

(172) رواه البخاري.

(173) رواه البخاري ومسلم والنسائي.

(174) رواه مسلم.

(175) رواه الترمذي.

(176) رواه البخاري والترمذي والنسائي.

(177) رواه السيوطي في الجامع الصغير.

(178) رواه أحمد وابن ماجه.

(179) رواه أبو داود.

وقوله ﷺ: «تداووا، فإن الذي خلق الداء خلق الدواء»[180].

وقوله ﷺ: «إن الإسلام نظيف فتنظفوا فإنه لا يدخل الجنة إلا نظيف»[181].

وقوله ﷺ: «حق على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوماً يغسل فيه رأسه وجسده»[182].

وقوله ﷺ: «تنظفوا فإن الإسلام نظيف»[183].

وقوله ﷺ: «النظافة تدعو إلى الإيمان، والإيمان مع صاحبه في الجنة»[184].

وقوله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان»[185] (رواه مسلم)، وقوله ﷺ في رواية للترمذي بإسناد حسن: «الطهور نصف الإيمان»[186].

وقوله ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال، ويحب أن يرى نعمته على عبده، ويبغض البؤس والتباؤس»[187].

وقوله ﷺ: «من كان له شعر فليكرمه»[188]. والمراد بإكرام الشعر تعهده بالنظافة والقص والتهذيب، ليكون صاحبه حسن الهيئة جميل المنظر.

وقوله ﷺ: «من عرض عليه طيب فلا يرده، فإنه طيب الريح خفيف المحمل»[189].

---

(180) رواه أحمد.
(181) رواه السيوطي في الجامع الصغير.
(182) رواه البخاري.
(183) رواه ابن حبان.
(184) رواه ابن حبان.
(185) رواه مسلم.
(186) رواه الترمذي بإسناد حسن.
(187) رواه مسلم وأحمد وابن ماجه.
(188) رواه أبو داود.
(189) رواه أبو داود.

وقوله ﷺ: «عليكم بالرمي فإنه خير لعبكم»[190].

وقوله ﷺ: «الهوا والعبوا، فإني أكره أن يرى في دينكم غلظة»[191]. [192]

2 ـ تأكيد روح العدالة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع، وتوزيع ثروات المجتمع والدخل القومي بقسط وعدالة، بحيث ينال الأفراد والأسر ما يمكنهم من تحمل نفقات رعاية وتربية أطفالهم وذويهم، ومن القيام بمسؤولياتهم في تدعيم الرعاية الاجتماعية والرخاء الاجتماعي في مجتمعهم. «وقد كشف عدد ملحوظ من الدراسات عن أنّ هناك ارتباطاً إيجابياً بين المستوى الاجتماعي والاقتصادي للأسرة، وبين المستوى الفكري للأطفال. فكلما ارتفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي للعائلة زاد في العادة النمو الذهني للأطفال...». ومن هذه الدراسات الدراسة التي أجرتها الهيئة العليا لتأهيل المتخلفين عقلياً في القاهرة في سنة 1968 على عينة تبلغ (7000) طفل، من المدارس الابتدائية، من الأحياء المتخلفة للقاهرة، لتقييم مدى انتشار التخلّف الذهني في هذه الأحياء. وقد أسفرت نتائج هذه الدراسة عن «أن النسبة المئوية للمتخلفين عقلياً لم تزد عن (3٪) بين أطفال الأحياء المقتدرة في حين وصلت هذه النسبة إلى (7,1٪) بين أطفال الأحياء الفقيرة...»[193].

وأسلوب تدعيم الرعاية الاجتماعية في المجتمع، وتدعيم روح التعاون، والتراحم والتعاطف، والتكاتف والتضامن والتكافل في ربوعه، عن طريق نشر

---

(190) رواه البزار والطبراني.

(191) رواه مسلم.

(192) ينظر كتابنا: من أسس التربية الإسلامية. طرابلس، الجماهيرية، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان 1979 ص 188ـ194، 514ـ516.

وينظر د. محمود أبو سمرة «التربية الجسمية في القرآن والسنة» في: الفكر التربوي العربي الإسلامي الأصول والمبادىء. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم 1987 ص533ـ563.

(193) د. عثمان لبيب فراجع، «الطفل الصغير وأسرته وعلاقتهما بالبيئة»، بحث قدم في ندوة الخبراء العرب والأفارقة التي عقدت في مدينة طنجة المغربية حول الطفولة والمراهقة (19ـ22 مارس، 1979) ص43ـ44.

العدالة الاجتماعية والاقتصادية، والتوزيع العادل للدخول والثروات، وتأكيد الحرية الشخصية والاجتماعية في نطاقها الأخلاقي، الاجتماعي، هو من صلب تعاليم ومقاصد الإسلام وموضع حث في كثير من نصوصه وقواعد شريعته السمحة التي من بينها قاعدة «أينما وجدت مصلحة فثم شرع الله»، «وكل ما حقق العدل بين الناس هو من شرع الله»، وقاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، وقاعدة «تقديم المصلحة العامة على المصلحة الفردية عند التعارض»، وقاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، وقاعدة «ارتكاب أخفّ الضررين واجب»، وقاعدة «تحمّل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام»، وقاعدة «السطان ولي من لا ولي له».

3 ـ التأكيد على أساليب الوقاية في مواجهة جميع المشكلات التي تواجه الفرد، سواء أكانت هذه المشكلات صحية أم نفسية أم اجتماعية أم اقتصادية أم سياسية أم ثقافية أم دينية أم خلقية، وذلك على أساس أن «الوقاية خير من العلاج». ومن أساليب الوقاية في مجال الرعاية الصحية الاهتمام بالتغذية الصحية والرياضة البدنية والتوعية الغذائية والصحية. ومن أساليب الوقاية في مجال الرعاية النفسية تقوية روح الإيمان في النفوس، وروح الصبر والتعود على الصلاة والصوم وغيرهما من الشعائر الدينية، والمساعدة في إشباع الحاجات النفسية والاجتماعية، الأساسية، وما إلى ذلك؟. ومن أساليب ووسائل الوقاية في مجال الرعاية الاجتماعية، المساعدة في إشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد المستهدفين لخدمات هذه الرعاية، ومساعدتهم على الاندماج في حياة مجتمعهم، وعلى بناء علاقات اجتماعية وتكوين صداقات ناجحة فيه، ومنع الجريمة والقضاء على أسبابها قبل وقوعها، وسد الذرائع والابتعاد عن الشبهات، واستخدام أسلوب المتابعة والرقابة الاجتماعية، وسن التشريعات والقوانين التي تنقل القواعد الدينية والخلقية إلى نطاق الإلزام القانوني، تطبيقاً للقاعدة الشرعية التي تقول: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، لكن بشرط أن يقنن هذا النقل على المستوى الدستوري بوضع ضوابط وحدود واضحة، لا يخرج عنها المشرع الوضعي، حين يرى نقل قاعدة أخلاقية إلى نطاق الإلزام القانوني، وأن يكون لهذه الضوابط والحدود

قوة الدستور، بحيث تصبح القوانين التي تصدر خلافاً لها غير دستورية.

ومن أمثلة هذه الضوابط أن يتحاشىٰ بقدر الإمكان أسلوب الإجبار بطريق فرض عقوبة جزائية، وأن يستعاض عن ذلك بأساليب أخرى كالتشجيع بطريق المكافآت والمنح...

ومن أمثلة هذه الضوابط أيضاً مراعاة الدوام والتأقيت، فإذا كان النقل قد تم لضرورة وقتية، فيجب أن يزول بزوالها، ويعود الواجب أخلاقياً دينياً صرفاً كما كان من قبل.

ومن أمثلة هذه الضوابط أيضاً ضرورة الموازنة بين أسلوب «النقل» وغيره من الأساليب. كما أثير في مسألتي الطلاق وتعدد الزوجات أن توعية الرجل بالشروط الدينية في هاتين المسألتين قد تغني عن نقل الإشراف إلى القاضي.

ومن أمثلة هذه الضوابط كذلك مراعاة عدم استغراق جميع حالات المسألة. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ مثلاً ـ واجب على الأفراد وعلى الدولة أيضاً. وقيام المحتسب بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس سوى إقامة مؤسسة حكومية لمباشرة الواجب الذي على عاتق الحكومة، ولا يعفي ذلك الأفراد من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصورة فردية، وكذلك قيام أهل الحل والعقد بواجب الشورى والنصيحة للحاكم، لا يعفي الأفراد من واجبهم في هذا الصدد.

وإذا ما رؤي تقنين تغيير المنكر باليد اتباعاً لقوله ﷺ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[194] ـ خوفاً من إساءة استخدام هذا الواجب ـ فإن هناك عدة اعتبارات تفرض نفسها كضوابط لهذا الأمر: منها تحديد الخط الفاصل بين ممارسة هذا الواجب، وبين التدخل في حياة الآخرين الخاصة وحرياتهم الشخصية. ومنها تحديد الشروط اللازم توافرها في الفعل، كي يُعَدُّ منكراً يجب تغييره، وتحديد

(194) متفق عليه.

المدى الذي يقف عنده من يغير المنكر، فإذا تعداه أصبح تجاوزاً خاضعاً للمساءلة.

ومن هذه الضوابط يصبح من يغير المنكر باليد مسؤولاً إذا ما خالف هذه الضوابط[195].

4 ـ توجيه وإرشاد الأسر وأفراد المجتمع وجماعاته إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم وصلاح دينهم وصلاح مجتمعهم، وتوعيتهم بأهداف رعايتهم وتربيتهم الاجتماعية، وتثقيفهم، وتوسيع مداركهم، وتزويدهم بالمعلومات الصحيحة، التي تساعدهم على تكوين المفاهيم والأفكار السليمة، وعلى تصحيح ما لديهم من مفاهيم وأفكار خاطئة، كانت في الماضي سبباً في انحراف سلوكهم وخطأ تصرفاتهم وتساعدهم بالتالي على تعديل سلوكهم، وتصحيح مسار حياتهم، وتحقيق تكيفهم وتوازنهم النفسي والاجتماعي، وإعادة تأهيلهم النفسي والاجتماعي وإعادتهم إلى جادة الحق والصواب وإلى حظيرة مجتمعهم.

وأساس أسلوب التوجيه والإرشاد والنصح في المجتمع الإسلامي هو ما يأمر به الدين الإسلامي، من تعاون وتضامن، وتكافل وتناصح، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وموعظة حسنة، ودعوة إلى الله في بساطة ولطفٍ ورفق ويسر وصبر وحلم وأناة وإصلاح بين الناس.

والنصوص الدينية من الكتاب والسنة التي يستند إليها أسلوب التوجيه والإرشاد والوعظ والنصح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإصلاح ذات البين، والدعوة إلى الله، أكثر من أن تتسع لذكرها هذه الفقرة الموجزة من هذه المحاضرة. ومن هذه النصوص ـ على سبيل المثال ـ نذكر:

قوله تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**[196].

---

(195) ينظر د. جمال الدين عطية «بين القانون والأخلاق» مجلة المسلم المعاصر العدد الثامن (أكتوبر ـ ديسمبر 1976) ص10ـ5.

(196) سورة آل عمران، الآية: 104.

وقوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[197].

وقوله تعالى: ﴿لا خير في كثير من نجواهم، إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس﴾[198].

وقوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾[199].

وقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾[200].

وقوله تعالى: ﴿يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين﴾[201].

وقوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾[202].

وقوله تعالى: ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين، ولا تستوي الحسنة ولا السيئة، ادفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾[203].

وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[204].

وقوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾[205].

وقوله تعالى: ﴿يريد الله أن يخفف عنكم، وخلق الإنسان ضعيفاً﴾[206].

---

(197) سورة التوبة، الآية: 72.
(198) سورة النساء، الآية: 114.
(199) سورة الأعراف، الآية: 199.
(200) سورة آل عمران، الآية: 110.
(201) سورة آل عمران، الآية: 114.
(202) سورة النحل، الآية: 125.
(203) سورة فصلت، الآية: 35.34.
(204) سورة البقرة، الآية: 185.
(205) سورة آل عمران، الآية: 159.
(206) سورة النساء، الآية: 28.

وقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج...﴾[207].

وقوله تعالى: ﴿ولمن صبر وغفر، إن ذلك لمن عزم الأمور﴾[208].

وقوله تعالى: ﴿فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم، وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين﴾[209].

وقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون﴾[210].

وقوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[211].

وقوله ﷺ: «لأن يهدي الله على يديك رجلاً خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت»[212].

وقوله ﷺ: «عند الله خزائن الخير والشر، مفاتيحها الرجال، فطوبى لمن جعله الله مفتاحاً للخير، مغلاقاً للشر، وويل لعبد جعله مفتاحاً للشر مغلاقاً للخير»[213].

وقوله ﷺ: «خيار أمتي من دعا إلى الله وحبب عباده إليه»[214].

وقوله ﷺ: «لا ينبغي للرجل أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، حتى يكون فيه خصال ثلاث: رفيق فيما يأمر، رفيق بما ينهى، عدل فيما ينهى»[215].

---

(207) سورة الحج، الآية: 76.

(208) سورة الشورى، الآية: 40.

(209) سورة الأنفال، الآية: 1.

(210) سورة الحجرات، الآية: 10.

(211) رواه مسلم.

(212) رواه الطبراني.

(213) رواه الطبراني.

(214) رواه البخاري.

(215) رواه الديلمي.

وقوله ﷺ: «إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله»[216] (متفق عليه).

وفي رواية: «إنّ الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على سواه»[217].

وقوله ﷺ: «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه»[218].

وقوله ﷺ «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»[219] (متفق عليه).

وقوله ﷺ: «إن الله يحب في الناس خصلتين، هما: الحلم، والأناة»[220].

وقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه بما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»[221].

وما روي عن عائشة رضي الله أنها قالت: «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين قط إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، وكان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله لنفسه في شيء قط، إلا أن تنتهك حرمة الله فينتقم لله تعالى»[222].

وقوله ﷺ: «أتدرون على من حرمت النار؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: على اللين السهل القريب»[223].

5 ـ وتوفير القدوة الحسنة التي تضرب المثل الطيب في عقيدتها وتمسكها بدينها، وفي أخلاقها وجميع تصرفاتها ومظاهر سلوكها، فتؤثر بسلوكها قبل تأثيرها بقولها، ويسبق عملها قولها، ويكون لقولها معنى ومصداقية، لأنها تطبق

---

(216) متفق عليه.

(217) رواه مسلم.

(218) رواه مسلم.

(219) متفق عليه.

(220) رواه مسلم.

(221) رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه.

(222) متفق عليه.

(223) أخرجه الترمذي وحسنه.

في نفسها ما تنوي الدعوة إليه والأمر به قبل أن تدعو إليه وتأمر به.

فالقدوة الحسنة هي حق لمن تجري رعايتهم اجتماعياً من الأطفال والشباب وغيرهم، وغاية من غايات هذه الرعاية، ووسيلة من وسائلها، في جميع الأوساط التي تتفاعل معها وفيها، من تجري رعايتهم وتربيتهم وتوجيههم، سواء أكان هذا الوسط هو الوسط الأول وهو وسط الأسرة، أم الوسط الثاني وهو وسط الدراسة أو العمل، أم الوسط الثالث، وهو الوسط ذو العلاقة بأوقات الفراغ.

فأول حق لمن تشملهم الرعاية الاجتماعية، أن يجدوا في والديهم وأولياء أمورهم، وأقربائهم، ومربيهم، وموجهيهم، والمشرفين على تربيتهم ورعايتهم، الأنموذج الطيب الذي عليهم أن يحتذوا به، والقدوة الحسنة التي يمكن أن يقتدوا بها، والصورة الحية للأخلاق الفاضلة، والعقيدة السليمة القوية الراسخة، والسلوك القويم الذي يتخذونه مثلاً أعلى يسيرون على هداه.

والقدوة الحسنة هي من أنجح الأساليب والوسائل في التربية والرعاية، وهي عامل أساسي وهام في صلاح النشء أو فساده. وخير قدوة يقتدي بها المسلم في حياته وسلوكه هي شخصية الرسول الكريم، التي يقول عنها رب العزة: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة»[224]. فقد كان ﷺ بشخصيته وشمائله وأخلاقه وسلوكه، وتعامله مع الناس، ترجمة عملية بشرية حيَّة لحقائق القرآن وتعاليمه وآدابه وتشريعاته. وقد قالت السيدة عائشة رضي الله عنها تصف رسول الله ﷺ «كان خلقه القرآن»[225].

ويصور أهمية القدوة الحسنة ما أورده أبو داود عن عبد اللّه بن عامر رضي الله عنه، قال: «دعتني أمي يوماً ورسول الله ﷺ قاعد في بيتنا، فقالت: يا عبد اللّه تعالَ حتى أعطيك. فقال لها عليه الصلاة والسلام: ما أردت أن تعطيه؟ قالت: أردت أن أعطيه تمراً. فقال: أما إنك لو لم تعطه شيئاً كتبت

(224) سورة الأحزاب، الآية: 27.

(225) رواه مسلم.

عليك كذبة»[226] ـ وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «من قال لصبي: تعال هاك أي خذ، ثم لم يعطهِ فهي كذبة»[227].

ومن استنكار القرآن الكريم لهذا النمط من السلوك قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾**[228].

ويحذر القرآن الكريم في موضع آخر منه من يدعو الآخرين إلى الخير ولكنه لا يلتزم به، فيقول: **﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم، وأنتم تتلون الكتاب، أفلا تعقلون﴾**[229].

ومما يرويه الجاحظ في هذا الصدد: أن عقبة بن أبي سفيان لما دفع ولده إلى المؤدب قال له: «ليكن أول ما تبدأ به من إصلاح بنيّ إصلاح نفسك، فإن أعينهم معقودة بعينك. فالحسن عندهم ما استحسنت، والقبيح ما استقبحت، وعلمهم سير الحكماء وأخلاق الأدباء»[230].

والإسلام كما يحث على القدوة الحسنة، فإنه يحث أيضاً على الرفقة الصالحة، والقرين الصالح، وينفر ويحذر من الرفقة السيئة، ومن خلطاء ورفقاء وقرناء السوء، ومن النصوص الإسلامية المعبرة عن هذا المعنى:

قوله تعالى في بيان أن عاقبة اتخاذ الخليل السّيِّىء الندامة: **﴿ويوم يعض الظالم على يديه، يقول: يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً، يا ويلتى، ليتني لم اتخذ فلاناً خليلاً، لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني، وكان الشيطان للإنسان خذولاً﴾**[231].

---

(226) رواه أحمد بن حنبل وأبو داود.

(227) رواه أحمد وغيره.

(228) سورة الصف، الآية: 3.

(229) سورة البقرة، الآية: 44.

(230) كما نقله د. حمد الصليفيح «حقوق الإنسان في الإسلام والوقاية من انحراف الأحداث» في معالجة الشريعة الإسلامية لمشاكل انحراف الأحداث، مرجع سابق ص42.41.

(231) سورة الفرقان، الآية: 28.27.

وقوله ﷺ في بيان أن الإنسان يتأثر بقرينه إن خير خيراً فخير وإن شرّاً فشر: «مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إما أن يحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة. ونافخ الكير: إما أن يحرق ثيابك، وإمّا أن تشتم منه ريحاً خبيثة»(232).

وقوله ﷺ: «المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل»(233).

5 ـ توفير ما تحتاجه دور الحضانة الإيوائية، ورياض الأطفال الإيوائية، المعدة للأطفال الأيتام والأطفال الصغار المحرومين، الذين لا تتوافر لهم الرعاية السليمة في أسرة طبيعية أو مجتمع طبيعي، ودور رعاية الأحداث من الجنسين، ودور رعاية العجزة والمعاقين، ودور رعاية الشيخوخة، وغيرها من مؤسسات الرعاية الاجتماعية من كوادر بشرية، على اختلاف مستويات إعدادهم وتدريبهم وتخصصاتهم، ليقوموا بالمساعدة فيما تقدمه مؤسسات الرعاية الاجتماعية من خدمات تعليمية وتربوية، وتدريبية وتأهيلية، ووقائية وعلاجية، وإنمائية، وتوجيهية وإرشادية، وتثقيفية وتوعوية ووعظية وترفيهية وترويحية وفي غير ذلك من الخدمات والمناشط التي تقدمها مؤسسات الرعاية الاجتماعية؛ والتي تحتاج أول ما تحتاج إلى اختصاصيين وفنيين ومعلمين ومربين وموجهين، وغيرهم من فئات الكوادر البشرية القادرة على المساعدة في تقديم هذه الخدمات والمناشط، وعلى الإسهام في نجاحها وزيادة فاعليتها.

كذلك تزويد مؤسسات الرعاية الاجتماعية بما تحتاجه في تأدية وظائفها ومهامها، وتحقيق الأهداف والغايات المرسومة لها، من مرافق كافية، وأجهزة ومعدات، وأدوات ومواد وخامات، ووسائل تعليمية، وأدوية تُعَدُّ ضرورية لأعمال التنشئة، والتربية والتعليم والتدريب والتأهيل، والتنشيط والتثقيف والتوجيه والترفيه والترويح والوقاية والعلاج، والأعمال التابعة والرعاية اللاحقة

---

(232) رواه البخاري.

(233) رواه الحاكم في المستدرك.

لمن يخرجون من دور الرعاية الاجتماعية بعد أن تتحسن ظروفهم، بحيث تسمح لهم بالخروج من هذه الدور.

ومن سبل تدعيم خدمات الرعاية الاجتماعية وتدعيم المؤسسات التي تقدم من خلالها هذه الخدمات، سن القوانين والنظم والتشريعات، التي تنظم تأدية هذه الخدمات وتحدد أهدافها وشروط الحصول عليها، ونظم تقييمها ومتابعتها، والتنسيق بين مختلف الجهود التي تبذل فيها وبين مختلف المؤسسات العاملة في مجالها.

ومن سبل تدعيم خدمات هذه الرعاية أيضاً، بل من أهم سبلها توفير الأموال اللازمة للصرف على هذه الخدمات، وتوفير ما يتطلبه نجاح هذه الخدمات من إمكانات بشرية ومادية.

وإذا كانت لا توجد نصوص إسلامية تدعم بصورة مباشرة سبل الرعاية الاجتماعية التي تمت الإشارة إليها في هذه الفقرة، فإن هذه السبل تتمشى مع عشرات المبادىء والقواعد الإسلامية والشرعية العامة، التي تؤكد حرص الإسلام على تحقيق المصلحة الفردية والمصلحة العامة، وعلى تحقيق التعاون على فعل الخير، وقضاء حوائج الناس، وسد احتياجاتهم، وإقالة عثراتهم، وتحقيق النفع لهم، وعلى جعل إصلاح النفوس أساساً للإصلاح العام، وعلى حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلى حماية الحقوق الطبيعية المشروعة للإنسان، وعلى تأكيد كرامة الإنسان وعزَّته وأمنه، وحمايته من المفاسد والانحرافات والمخاطر.

- 5 -

مصادر تمويل الرعاية الاجتماعية في الإسلام:

لقد أشرنا في آخر المحاضرة السابقة إلى أن من المتطلبات الرئيسة لنجاح الرعاية الاجتماعية توفير الأموال الكافية، للصرف على دورها ومؤسساتها، وعلى ما تقدمه هذه الدور والمؤسسات إلى نزلائها من منافع نقدية وعينية، ومن خدمات صحية، وتعليمية وتدريبية وتأهيلية، وتنشيطية

وتثقيفية وتوعوية وترويحية وترفيهية، وعلى ما تحتاجه هذه الدور والمؤسسات من توسعات وإضافات وتحسينات وصيانة، وعناية دائمة وتأثيث، وتجهيز، وتزويد مستمر بالمواد الغذائية، ومواد وأدوات ووسائل التعليم والتدريب والتأهيل والترفيه والتيسير والصيانة، والتنظيف والتطهير، والعناية بالمظاهر الجمالية في جدرانها وأفنيتها وحدائقها، وعلى ما تحتاجه من كوادر بشرية متنوعة في مستويات إعدادها وتدريبها وتأهيلها وخبراتها، ومهماتها للقيام بما يتطلبه عملها من أعمال تخطيطية وتعليمية وتدريبية وتأهيلية وترفيهية وتوجيهية وإرشادية وإدارية وإشرافية ورقابية وتقييمية، وما إلى ذلك من الأعمال والمناشط.

ويعتمد تمويل دور ومؤسسات ومشروعات وبرامج الرعاية الاجتماعية في الدول الإسلامية الحديثة، وبخاصة الدول النفطية الغنية منها، على ما تخصصه الدولة ممثلة في وزارة المالية أو الخزانة بها، من أموال بناء على وزارة الشؤون الاجتماعية أو الضمان الاجتماعي، التي تشرف مباشرة على شؤون هذه الرعاية. مع الاستعانة جزئياً بما يقدم إلى هذه الرعاية من تبرعات غير مشروطة، وبما تحدّده مؤسساتها من اشتراكات، في مقابل الانتفاع بخدماتها، وبما تحصل عليه من دخولات أخرى نتيجة لتأجير بعض مرافقها أو لبيع بعض ما تنتجه ورشها. وبغير ذلك من المصادر الإضافية التي تمثل عادة قدراً بسيطاً بالنسبة إلى ما تخصصه الدولة سنوياً في الميزانية العامة الإدارية لهذه الرعاية.

وتمويل الرعاية الاجتماعية بهذه الطريقة، التي تعتمد على الدولة اعتماداً كلّيًا مسألة اجتهادية، ولا يمنع الإسلام من اللجوء إليها، إذا رأى الناس أن مصلحتهم في ذلك، وإذا ما رأوا أن هذه الطريقة أقرب إلى تحقيق العدالة والمساواة ومبدأ تكافؤ الفرص بينهم. ولكن إذا ما رجعنا إلى الوراء، وتصفحنا نصوص ديننا وفكرنا الاجتماعي وممارسات أسلافنا في هذا المجال، فإننا نجد لتمويل خدمات ومشروعات وبرامج الرعاية الاجتماعية، مصادر متعددة ومتنوعة لا يعدو ما تخصصه الدولة أو بيت المال لها من أموال وإمكانات أن يكون أحد هذه المصادر فقط.

ومن مصادر تمويل الرعاية الاجتماعية في نصوص الدين الإسلامي والفكر الإسلامي، وفي التراث الإسلامي، تمكن الإشارة الموجزة إلى المصادر التالية:

1 ـ ما يملكه المرعيون اجتماعياً من أموال وممتلكات خاصة بهم. فقد يكون الطفل اليتيم أو المعاق أو الشخص العاجز أو المسن، الذي تشمله خدمات الرعاية الاجتماعية، له من الأموال والممتلكات الخاصة به، والآيلة له من الإرث أو من وفوراته السابقة، أو الحاصل عليها من تقاعده، أو من المكافأة المقطوعة التي صرفت له، ما يكفي للصرف المعروف على خدمات رعايته الاجتماعية. وفي هذه الحالة يجوز للحاكم أن يأخذ بالمعروف من الأموال الخاصة، للصرف منها على رعاية أصحابها.

2 ـ إنفاق الموسرين على أقربائهم المعسرين العاجزين عن الكسب، والذين ليس لهم مال ولا دخل يكفي للصرف على رعايتهم وسد احتياجاتهم. فقد أوجب الإسلام ـ في إطار التكافل الاجتماعي ـ على الأغنياء أن ينفقوا على أقربائهم من الفقراء والمحتاجين والعاجزين عن الكسب. فنظام النفقة في الإسلام يقضي بإيجاد التوازن المالي والاجتماعي بين أفراد الأسرة الواحدة، ويوجب على الفرد الموسر من الأسرة أن ينفق على أقربائه من الأفراد المعسرين. إذ لا يجوز أن يكون أحد أفراد الأسرة متخماً بالمال، في حين أن فرداً أو أفراداً آخرين فيها فاقدون للرعاية وعرضة للجوع والمرض والفاقة. «وقد حددت الشريعة الإسلامية الشروط والحالات والإجراءات، التي تستحق فيها نفقة الأقارب. فاشترطت أول ما اشترطت أن تكون هنالك قرابة بين الموسر والمعسر، وحددت درجات هذه القرابة بدقة متناهية، ابتداء من الأبوين والأولاد والأشقاء والإخوة، ثم بقية الأقارب. ثم اشترطت أن يكون هنالك فرد موسر وقريب له معسر، حتى تستحق له النفقة. وعرفت الموسر، ومدى قدرته على دفع النفقة، ونوع ومقدار هذه النفقة، وما إذا كانت نفقة يسار أو نفقة إعسار. كما عرفت المعسر بأنه الشخص الفقير العاجز عن العمل والكسب، والذي ليس لديه مورد يكفي لسد احتياجاته اليومية من مأكل

وملبس وغيره[234].

وإنفاق القريب على قريبه المعسر يستند إلى كثير من النصوص الدينية التي تحث على التكافل والتعاون على البر وفعل الخير، وعلى الإنفاق في أوجه الخير، وذلك بالإضافة إلى النصوص الدينية ذوات العلاقة المباشرة بالدعوة إلى رعاية الأبوين وذوي القربى، من أفراد الأسرة بمعناها الواسع والضيق على حد سواء. وقد سبقت الإشارة إلى معظم هذه النصوص، وذلك من أمثال:

قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً..﴾**[235].

قال علي رضي الله عنه في تفسيره هذه الآية: «علموهم وأدبوهم».

وقوله تعالى: **﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وبالوالدين إحساناً، وبذي القربى﴾**[236].

وقوله تعالى: **﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل﴾**[237].

وقوله تعالى: **﴿وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾**[238].

3 ـ ما يتصدق به الموسرون من المسلمين في إطار الزكاة الواجبة الأداء، أو في إطار الصدقات التطوعية العامة، وما يتبرعون به بشكل فردي أو جماعي، في سبيل تدعيم مشروعات وبرامج ومؤسسات الرعاية الاجتماعية، وكفالة أهل الحاجة إلى هذه الرعاية من أفراد المجتمع الإسلامي. والنصوص الدينية التي تحرض على تأدية الزكاة وتبين مصارفها، أو أصحاب الحقوق فيها، والتي تحث على إنفاق المال في أعمال البر والخير وسد حاجات المحتاجين، وترغب فيه وتبيِّن حسن الجزاء الدنيوي والأخروي عليه، أكثر من

---

(234) إحسان الكيالي «الضمانات الفردية في الشريعة الإسلامية» مرجع سابق ص 281ـ28.

(235) سورة التحريم، الآية: 6.

(236) سورة النساء، الآية: 36.

(237) سورة الإسراء، الآية: 26.

(238) سورة النساء، الآية: 8.

أن يتسع المقام لذكرها جميعها، وعلى سبيل المثال يمكن أن نذكر منها:

قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضاً حسناً﴾(239).

وقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها...﴾(240).

وقوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والغارمين، وفي سبيل الله، وابن السبيل، فريضة من الله والله عليم حكيم﴾(241).

وقوله تعالى: ﴿آمنوا بالله ورسوله، وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾(242).

وقوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾(243).

وقوله تعالى: ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾(244).

وقوله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»(245).

وقوله ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(246).

وقوله ﷺ: «وما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جانبه وهو يعلم»(247).

وقوله ﷺ: «إن الله فرض على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي

---

(239) سورة المزمل، الآية: 18.

(240) سورة التوبة، الآية: 103.

(241) سورة التوبة، الآية: 60.

(242) سورة الحديد، الآية: 7.

(243) سورة النور، الآية: 33.

(244) سورة آل عمران، الآية: 92.

(245) رواه البخاري والترمذي والنسائي وأحمد.

(246) متفق عليه.

(247) رواه البزار والطبراني عن أنس.

يسع فقراءهم»[248].

وقوله ﷺ: «إن في أموالكم حقاً سوى الزكاة»[249].

4 ـ الأوقاف الإسلامية التي يوقفها المسلمون على بعض المؤسسات التعليمية والاجتماعية والصحية للصرف من ريعها، على ما تقدمه هذه المؤسسات من خدمات إلى طالبيها من طلبة العلم والفقراء والمرضى والعجزة والمعاقين، وغيرهم من ذوي الحاجة إلى الرعاية الثقافية والاجتماعية والصحية الاقتصادية.

والوقف الإسلامي يمثل صورة من أهم صور التكافل الاجتماعي بين أجيال المسلمين، وهو من الصدقات الجارية التي نشأ أمرها في المجتمع الإسلامي منذ العهود الأولى لهذا المجتمع، وذلك استجابة لتوجيهات الإسلام في هذه النصوص التي يأتي في مقدمتها قوله ﷺ: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»[250].

فكان المسلم ـ قديماً ـ يوقف بستاناً أو عقاراً من ملكه لينفق من ريعه على الفقراء والمساكين، أبداً ودون انقطاع ما دام الوقف وما دام هناك فقراء ومساكين.

وقد تفنن المسلمون الأولون في تخصيص أوقافهم، وفي توجيهها إلى نوع من أنواع البر أو الإحسان دون آخر، فبلغت حداً من التعدد والتنوع لا يخطر على بال أحد. فبالإضافة إلى أوقاف المساجد، التي كان ينفق عليها منها، والأوقاف المخصصة للمؤسسات التعليمية والصحية ودور الرعاية الاجتماعية، للصرف من ريعها على طلبة العلم والمرضى والمحرومين والعجزة والمعاقين، هناك أوقاف أخرى لا تخطر على بال، وذلك مثل: أوقاف الطرق، التي يصرف من ريعها على رصف الطرق وتعديلها وصيانتها،

---

(248) رواه الطبراني.

(249) رواه الدارمي.

(250) رواه البخاري.

وأوقاف الأواني، التي يصرف من ريعها على إصلاح الأواني التي كسرت أو شراء بديل لما كسر منها، وأوقاف رعاية العديد من الحيوانات، وبخاصة الخيل التي تعبت في الجهاد وأسنت، وما إلى ذلك من أنواع الأوقاف التي تبدو اليوم غريبة في أغراضها، ولكن هذه الأغراض لم تخرج عن فعل الخير الذي يأمر به الإسلام.

والذي يهمنا أن كثيراً من الأوقاف الإسلامية القديمة كانت مخصصة للصرف على ألوان من الرعاية الاجتماعية في مفهومها الحديث الواسع، وذلك مثل رعاية الأيتام والمسنين والمكفوفين والعجزة والمقعدين، والمرضى والأيامى، والنساء الغريبات اللاتي لا أهالي لهن، والمسجونين، وغيرهم من الفئات الضعيفة الجانب التي في حاجة إلى رعاية وحماية[251].

5 ـ ما تخصصه الدولة (بيت المال) من أموال وعوائد للصرف على أغراض الرعاية الاجتماعية، حيث إن الشريعة الإسلامية ألزمت الدولة بتحمل نفقة المعسر في حالة عدم وجود قريب موسر له، تجب عليه نفقته ويتولى رعايته والإنفاق عليه، ويتحمل نفقة ورعاية الفقراء العاجزين عن العمل، والمسنين والعجزة والمعاقين غير القادرين على العمل أيضاً، ورعاية الأطفال المحرومين من اللقطاء والأيتام، الذين لا عائل ولا أموال لهم، وذلك على أساس القاعدة الشرعية التي سبقت الإشارة إليها في محاضرة سابقة «السلطان ولي من لا ولي له».

ولقوله ﷺ: «أنا أولى بكل مسلم من نفسه، فمن ترك مالاً فلورثته، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإليّ وعليّ»[252].

ومما يرويه أبو عبيد في كتابه: (الأموال) قصة لها دلالة فيما نحن بصدد الحديث عنه. تقول القصة: «بينما عمر في نصف النهار قائل في ظل شجرة، وإذا أعرابية، فتوسمت الناس فجاءت، فقالت: إني امرأة مسكينة، ولي بنون،

(251) ينظر منذر شعار «الأوقاف الإسلامية القديمة: إنسانية ورحمة وتكافل اجتماعي» مجلة الوعي الإسلامي السنة الثانية عشرة، العدد 137 مايو 1976 ص51.46.

(252) رواه ابن ماجه.

وإن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، كان بعث محمد بن مسلمة ساعياً، تعني جابياً وموزعاً للصدقة، فلم يعطنا، فلعلك ـ يرحمك الله ـ أن تشفع لنا إليه؟ قال، . فصاح بـ «يرفأة» ـ خادمه ـ أن ادع لي محمد بن مسلمة، فقالت: إنه أنجح لحاجتي أن تقوم معي إليه. فقال: إنه سيفعل ـ إن شاء الله ـ فجاءه يرفأة، فقال: أجب. فقال: السلام عليكم يا أمير المؤمنين. فاستحيت المرأة. فقال عمر: والله ما آلو أن أختار خياركم. كيف أنت قائل إذ سألك الله عز وجل عن هذه؟ فدمعت عينا محمد. ثم قال عمر: إن الله بعث إلينا نبيه ﷺ فصدقناه واتبعناه، فعمل بمَا أمره الله به، فجعل الصدقة لأهلها من المساكين حتى قبضه الله على ذلك ثم استخلف الله أبا بكر فعمل بسنته حتى قبضه الله، ثم استخلفتها فلم آل أن أختار خياركم. إن بعثتك، فأد إليها صدقة العام، وعام أول. وما أدري لعلي لا أبعثك. ثم دعا إليها بجمل، فأعطاها دقيقاً وزيتاً، وقال: خذي هذا حتى تلحقينا بخيبر، فإننا نريدها. فأتته بخيبر، فدعا لها بجملين آخرين. وقال: خذي هذا فإن فيه بلاغاً، حتى يأتيكم محمد بن مسلمة، فقد أمرته أن يعطيك حقك للعام وعام أول. . . »[253].

وموارد بيت المال في العهود الإسلامية القديمة تشبه، إلى حد كبير، موارد الدولة الحديثة، وما يمثلها من وزارة مالية أو خزانة، وهي متعددة متنوعة تشمل فيما تشمل، ما يأتي عن طريق الزكاة المفروضة، والصدقات التطوعية، والخراج، وعشور غير المسلمين، الذين يمرون ببضائعهم وتجارتهم على ثغور المسلمين والموانىء الإسلامية، فيؤخذ منهم العشر نقداً أو عيناً. وتشبه العشور الضرائب الجمركية الحديثة. وليس على المسلمين عشور إنما العشور على غير المسلمين من اليهود والنصارى غير الذميين. وعشور المسلمين لا تخرج عن زكاة التجارة وعشور أهل الذمة لا تخرج عن الضرائب المتفق عليها معهم.

ومن موارد بيت المال أيضاً ما يأتي من ريع الأوقاف الخيرية ومن

---

(253) كما نقله: د. يوسف القرضاوي، «دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية» (4) مجلة منار الإسلام، العدد الحادي عشر، نوفمبر 1976، ص75-68.

استثمار أموال هذه الأوقاف بالطرق المشروعة، ومن هذه الموارد أيضاً ما تفرضه الدولة من ضرائب مختلفة لتحقيق مصالح عامة للمجتمع، حيث إنه من حق الدولة أن تقوم بذلك استناداً إلى القاعدة الشرعية التي تقول: إنه يجوز التضحية بالمنفعة الأصغر في سبيل المنفعة الأكبر، ويجوز درء الضرر الأكبر بالضرر الأصغر.

وإذا كان من حق الدولة المسلمة أن تفرض الضرائب العادلة، فإنه من واجبها أن ترعى ذوي الحاجة من مواطنيها. ولا تنتظر الضعفاء وذوي الحاجة حتى يتقدموا إليها بطلبات للمساعدة الاجتماعية، بل عليها هي أن تطلبهم وتبحث عنهم لتسد حاجتهم، وإن لم يسألوا أو يطلبوا.

6 ـ وليس هناك في الإسلام ما يمنع من إنشاء صندوق خاص لتمويل مؤسسات ومشروعات وبرامج الرعاية الاجتماعية، أو صندوق خاص برعاية الطفولة، أو برعاية الشيخوخة، على مستوى الدولة الإسلامية الواحدة، أو على مستوى العالم الإسلامي العام، على غرار «صندوق التضامن الإسلامي» الذي وافق على إنشائه مؤتمر القمة الإسلامي الثاني، الذي انعقد في مدينة لاهور الباكستانية، فيما بين (22 و 24 فبراير 1974 م)، ثم تم التصديق على نظامه الأساسي من قبل مؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الخاص، الذي انعقد بمدينة «كواللمبور، بمليزيا، فيما بين (21 و 25 يونيو 1974 م. وعلى غرار «صندوق تمويل الدعوة الإسلامية» الذي أوصت به الدورة الثالثة للندوة الإسلامية العالمية في موسم الحج لعام 1394 هـ الموافق 18 ديسمر 1974 م.

ومن المصادر الممكنة لتمويل مثل هذا الصندوق للرعاية الاجتماعية ما تسهم به الدولة من دعم مالي، ومساعدات عينية، وما تخصصه له المصارف والشركات الإسلامية؛ من نسبة من دخلها وأرباحها المشروعة، وما تتبرع به المنظمات والمؤسسات الدولية والإسلامية، مثل منظمة اليونسكو، ومنظمة اليونسيف، والاتحاد الدولي لرعاية الطفولة، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والمنظمة العربية للدفاع الاجتماعي، والمنظمات التابعة لمؤتمر العالم الإسلامي.



الأستاذ عبد السلام الجقندي
كلية الدعوة الإسلامية

مقدمة:

في ظل العقيدة الإسلامية السمحة نشأ فكر تربوي اتسع وتنوع مع انطلاقتها فأغنت الفكر الإنساني في سائر مجالاته وقامت على أساسه حياة المجتمعات الإسلامية. فالتربية عملية اجتماعية تنبثق من المجتمع، وتنمو في أحضانه، وتعبر عن مثله وتبرز خصائصه وتؤكد ذاتيته وتنطلق به إلى آفاق أرحب في سلم التكامل البشري.

وتقوم التربية الإسلامية على أساس أن العبادة الصحيحة لله هي وسيلة التزكية للنفس الإنسانية التي يشير إليها القرآن الكريم: **﴿ونفس وماسواها فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾**[1] وهي

(1) سورة الشمس، الآيات: 7 ـ 10.

كذلك وسيلة التربية، ذلك أن الهدف الأخير للتربية الإسلامية هو تزكية النفس. ومن ثم كانت وسيلة التزكية هي ذاتها وسيلة التربية.

والأسرة المسلمة ملزمة بتربية أبنائها من ذكور وإناث وفق أصول التربية الإسلامية الحقة، وتنطلق مسؤولية الوالدين في تربية أبنائهم من قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة﴾**[2] ومن قوله ﷺ: «ألا كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[3] وتتناول التربية الإسلامية للأطفال جوانب متعددة منها، التربية الجسمية، والتربية الإيمانية والتربية الخلقية، والتربية العقلية، والتربية النفسية، والتربية الاجتماعية، وحتى تتمكن الأسرة والمدرسة من تنمية جميع هذه الجوانب في شخصية الطفل المسلم، فإن ذلك يتطلب معرفة أساليب التربية الإسلامية للأطفال.

ونستعرض فيما يلي بشيء من التفصيل أساليب التربية الإسلامية للأطفال مع التركيز على ما تضمنه القرآن العظيم والسنة النبوية المطهرة في هذا الخصوص، ولعل من أهم الأساليب المؤثرة في تكوين الأطفال وإعدادهم وفقاً لمبادىء وأهداف التربية الإسلامية الصحيحة ما يلي: ـ

1 ـ أسلوب التربية بالقدوة الصالحة:

تعتبر القدوة في التربية من أهم العوامل المؤثرة في تربية الأطفال، لا سيما في مرحلة الطفولة. ويتوقف ما يكتسبه الطفل من عادات وسلوك وقيم مرغوب فيها أو غير مرغوب فيها على نوع القدوة التي يتعرض لها. فالطفل يتأثر بالقدوة الماثلة أمامه، ويعتبرها نموذجاً للكمال أو النجاح أو الشهرة،

---

(2) سورة التحريم، الآية: 6.

(3) صحيح متفق عليه، انظر: الفراء البغوي، مصابيح السنة ـ (تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي وآخران) ـ المجلد الثالث ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ دار المعرفة، 1987 م ص 12 حديث رقم 2776.

وذلك عن طريق التقليد والمحاكاة والاتجاه والاستهواء. فالمربي ـ سواء أكان أباً أم معلماً ـ هو المثل الأعلى في نظر الطفل.. يقلد سلوكه ويحاكيه في أخلاقه من حيث يشعر أو لا يشعر... بل تنطبع في نفسه وإحساسه صورته القولية والفعلية والحسية والمعنوية. فإن كان المربي صادقاً أميناً خلوقاً كريماً شجاعاً عفيفاً.. نشأ الولد على الصدق والأمانة والأخلاق الكريمة، واتصف بالشجاعة والعفة، وإن كان المربي خلاف ذلك تشرب الولد نفس الصفات[4]. وهذا يؤكد أهمية القدوة الصالحة في تحديد سلوك الإنسان والعادات التي يكتسبها. وتلعب الأسرة المسلمة دوراً كبيراً في تنشئة الطفل المسلم على المعايير والقيم الأخلاقية الإسلامية، بحيث يكتسب الطفل المسلم الشخصية الإسلامية الصحيحة المتكاملة والمتوازنة.

وتؤكد التربية الإسلامية على أهمية أسلوب القدوة الصالحة في تنشئة الأجيال الإسلامية التنشئة التربوية السليمة، فكان الرسول محمد عليه الصلاة والسلام بكماله في الخلق والشخصية وشمول عظمته، الصورة الكاملة للمنهج الإسلامي في التربية، لكل أتباعه الذين عاصروه أو الذين يأتون من بعده وللبشرية في كل زمان ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وفي هذا المجال تضمنت الكثير من الآيات القرآنية موضوع الرسول والقدوة الصالحة. قال الله تعالى: **﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً﴾**[5].

وقوله تعالى: **﴿يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾**[6].

وقوله تعالى: **﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾**[7].

---

(4) عبد الله علوان: تربية الأولاد في الإسلام، الجزء الثاني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ص 633.

(5) سورة الأحزاب، الآية: 21.

(6) سورة الأحزاب، الآية: 45، 46.

(7) سورة القلم، الآية: 4.

وقد سئلت السيدة عائشة رضي الله عنها، عن خلق رسول الله ﷺ فقالت: «كان خلقه القرآن»[8].

وحقاً كان رسول الله ﷺ بشخصيته وشمائله وسلوكه وتعامله مع الناس، ترجمة عملية بشرية حية لحقائق القرآن وتعاليمه وآدابه وتشريعاته، ولما فيه من أسس تربوية إسلامية وأساليب تربوية قرآنية[9].

كما أبرزت السنة النبوية في مواطن عديدة أهمية (القدوة) وفعالية تأثيرها في التربية.

ـ عن أبي موسى عن النبي ﷺ قال: «إنما مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير فحامل المسك إما أن يحذيك وإما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحاً طيبة، ونافخ الكير إما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد منه ريحاً خبيثة»[10].

نرى أن هذا الحديث الشريف يتضمن مبادىء تربوية في الحث على أهمية القدوة الصالحة في بناء شخصية الإنسان وسلوكه. وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام قدوة طيبة في حياته الأبوية وفي حسن معاملته للصغار ولأصحابه ولجيرانه، وكان يسعى في قضاء حوائج المسلمين، وكان أوفى الناس بوعده، وأشدهم ائتماناً على الودائع، وأكثرهم ورعاً وحذراً من أكل مال الصدقة، أو الاقتراب مما استرعاه الله من المسلمين.

وفي جانب الشفقة والرأفة والرحمة لجميع الخلق، وصف القرآن محمداً ﷺ: ﴿**عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم**﴾[11]. فهو رؤوف ورحيم وشفيق، ومن شفقته على الأمة تخفيفه وتسهيله عليهم وكراهته أشياء مخافة أن تفرض عليهم كقوله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم

---

(8) إسحاق أحمد فرحان، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، الطبعة الثالثة، دار الفرقان، الأردن 1991 م ص 67.

(9) عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، الطبعة الثانية، دمشق، 1983 م ص 255.

(10) رواه مسلم: ج 8 ص 37 ـ 38.

(11) سورة التوبة، الآية: 128.

بالسواك عند كل صلاة»[12].

وقد كان ﷺ حسن الهدي رفيقاً بالناس والأشياء والحيوان، والآثار في ذلك كثيرة وافرة ومن هذا مراعاته للتوسط والاعتدال في سلوكه وتعامله، في قوله وفعله، في طعامه وشرابه ولباسه ومسكنه، ومات وهو على ذلك، ولأنه قدوة فقد تبعه في تلك الوسطية أصحابه، فقصوا أثره إلى حد بعيد خاصة الخلفاء الراشدون[13].

ومن رحمته ﷺ بالأطفال «روى النسائي والحاكم: بينما كان رسول الله ﷺ يصلي بالناس إذ جاءه الحسين فركب عنقه وهو ساجد، فأطال السجود بالناس، حتى ظنوا أنه قد حدث أمر. فلما قضى صلاته قالوا: لقد أطلت السجود يا رسول الله حتى ظننا أنه قد حدث أمر: فقال إن ابني قد ارتحلني - أي جعلني كالراحلة فركب على ظهري - فكرهت أن أعجله حتى يقضي حاجته»[14].

والذي نخلص إليه بعد ما تقدم أن القدوة - في نظر الإسلام هي من أعظم الوسائل التربوية تأثيراً. فالطفل حين يجد من أبويه ومربيه القدوة الصالحة في كل شيء فإنه يتشرب مبادىء الخير ويتطبع على أخلاق الإسلام.

والتلميذ في المدرسة لا بد له من قدوة يراها في كل معلم من معلميه ليقتنع حقاً بما يتعلمه. ويرى فعلاً أن ما يطلب منه من السلوك المثالي أمر واقعي ممكن التطبيق، وأن السعادة الحقيقية لا تكون إلا في تطبيقه. والمعلم عند الغزالي من أهم العوامل في تحقيق تربية النشء، لما له من عظيم الأثر في نفسية التلميذ، ومدى تحصيله، وبناء شخصيته وسلامة مسلكه وذلك بحكم القدوة والعلم[15].

---

(12) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة، حديث صحيح الجامع الصغير ج 2، ص 132.

(13) حسن خالد، مجتمع المدينة قبل الهجرة وبعدها - بيروت دار النهضة العربية 1986 م ص 177.

(14) عبد الله علوان تربية الأولاد في الإسلام، مرجع سابق ص 657.

(15) عارف مفضي البرجس، التوجيه الإسلامي للنشء، في فلسفة الغزالي، الطبعة الثانية، دار الأندلس بيروت لبنان 1983 م ص 101 - 105.

فليعلم الآباء والأمهات والمربون جميعاً أن التربية بالقدوة الصالحة هي الأساس في تقويم اعوجاج الولد، بل هي الأساس في ترقيته على الفضائل والمكرمات والآداب الاجتماعية.

وكان رسول الله ﷺ الأسوة الحسنة التي تجسد دعوتها القولية بتطبيقاتها العملية، فنجح في جذب النفوس وإقناع العقول. مما جعل قلوب المؤمنين الصادقين تلتف حوله مقتدين بخلقه الكامل حتى استحقوا أن يكونوا الأمناء على رسالته الخاتمة بعد التحاقه بالرفيق الأعلى، وأن يكونوا واسطة لنقل التراث الروحي والخلقي الذي تلقوه في مدرسة النبوة من جيل إلى جيل، لما فيه صلاح البشرية وهداها في دنياها وأخراها[16].

وصدق الله تبارك وتعالى في قوله: ﴿**أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾[17].

2 ـ التربية بالعادة:

العادة من الأساليب التربوية المؤثرة في التربية الإسلامية لأنها تتعلق بفطرة الطفل وتكوينه، ومن هنا كان للتعويد والتلقين والتأديب دور في نشأة الطفل، وترعرعه على التوحيد الخالص، والدين القيم، والإيمان بالله، والاتصاف بمكارم الأخلاق والفضائل النفسية والآداب الشرعية الحنيفة.

ولتحقيق ذلك ينبغي توفر عاملين أساسيين هما:[18]

أ ـ عامل التربية الإسلامية الفاضلة:

وقد أكد رسول الله ﷺ على أهمية هذا العامل في التربية في أحاديث كثيرة منها:

قوله ﷺ: «لأن يؤدب الرجل ولده خير من أن يتصدق بصاع» (رواه الترمذي).

---

(16) عبد الحميد الصيد الزنتاني، أسس الدين الإسلامي في السنة النبوية، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس ص 205.

(17) سورة الأنعام، الآية: 90.

(18) عبد الله علوان، تربية الأولاد في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق ص 665 ـ 670.

وقوله: «ما نحل والد ولداً أفضل من أدب حسن» (رواه الترمذي).

وقوله: «علموا أولادكم وأهليكم الخير وأدبوهم» (رواه عبد الرزاق وسعيد بن منصور).

وقوله: «أدبوا أولادكم على ثلاث خصال: حب نبيكم وحب آل بيته، وتلاوة القرآن..» (رواه الطبراني).

ب ـ عامل البيئة الصالحة:

وتتمثل بالدرجة الأولى في الأسرة، وهي الوعاء الاجتماعي الذي يستقبل الطفل ويتفاعل الطفل معها، ويشعر بالانتماء إليها، وبذلك يكسب الطفل أول عضوية له في جماعة، ويتعلم منها كيف يتعامل مع الآخرين في سعيه لإشباع حاجاته وتحقيق مصالحه من خلال تفاعله مع أعضائها.

وقد أرسى الإسلام الدعائم السليمة الصحيحة لتكوين الأسرة باعتبارها الوعاء الاجتماعي للطفل، بحيث ينشأ الطفل نشأة سوية متماسكة بالقيم الإسلامية. وفي هذا وردت النصوص القرآنية الكثيرة التي تعكس روح الإسلام وأهدافه في بناء الأسرة على أسس من المودة والرحمة. يقول الله تعالى:

﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[19].

كما تقوم الأسرة على مبدأ المساواة: يقول الله تعالى: **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾**[20]، ولكل من الرجل والمرأة وظيفة في الأسرة، كما أن الأسرة تقوم على مبدأ المعاشرة بالمعروف: **﴿وعاشروهن بالمعروف﴾**[21].

إن مسؤولية الأسرة باعتبارها البيئة الأولى التي يتربى فيها الطفل مسؤولية كاملة، فهي التي تتعهد الطفل بالعناية والرعاية وتشبع حاجاته المتعددة التي

(19) سورة الروم، الآية: 21.

(20) سورة البقرة، الآية: 228.

(21) سورة النساء، الآية: 19.

تعتبر الأساس في تنمية القيم لديه.

وتشير السنة النبوية المطهرة إلى ذلك، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها»[22]. وبذلك اعتبر الإسلام الأسرة مسؤولة عن فطرة الطفل، واعتبر كل انحراف يصيبها مصدره الأول الأبوان، أو من يقوم مقامهما من المربين.

ونظراً لأن الطفل بفطرته له قابلية في التلقين والتعويد، وجب على المربين آباء وأمهات ومعلمين.. أن يركزوا على تلقين الطفل الخير وتعويده إياه منذ نعومة أظفاره، وينصح باتباع أسلوب التدرج مع الطفل من المحسوس إلى المعقول.. ومن الجزئي إلى الكلي.. ومن البسيط إلى المركب لأن ذلك يساعد الطفل على الإدراك والتعلم بطريقة مقنعة.

وفي هذا الجانب أمر الرسول عليه الصلاة والسلام المربين بأن يلقنوا أولادهم ركن الصلاة وهم في سن السابعة لما روى الحاكم وأبو داود عن ابن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «مرو أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع» فهذه هي الناحية النظرية، أما الجانب العملي فهو أن يقوم المربي بتعليم الطفل أحكام الصلاة وعدد ركعاتها، وكيفيتها بطريقة صحيحة مع جماعة حتى يكتسب هذا السلوك ويتعود عليه. وبذلك يكتسب الطفل المسلم الشخصية الإسلامية الصحيحة التي قوامها التكامل والتوازن[23]. إن فلسفة التربية الإسلامية تؤكد على الناحية العملية بهدف العمل على تغيير سلوك الفرد وتنميته نحو الأفضل عن طريق العلم والمعرفة التي يكتسبها وعن طريق الممارسة العملية للواجبات والأخلاق الإسلامية، وارتباط ذلك بالخشية

---

(22) رواه البخاري في صحيحه ج 1، ص 162 المطبعة العثمانية المصرية، 1932 م.

(23) عبد الله علوان، تربية الأولاد في الإسلام، مرجع سابق ص 679 ـ 680.

من الله والخشية هي عملية سلوكية، قال الله تعالى: **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماءُ﴾**[24].

3 ـ التربية بالموعظة والنصح:

للموعظة والنصيحة أثر كبير في تربية الأبناء وصلاحهم، وتقويمها وهذا الأسلوب يسمو به المجتمع ويبتعد عن المنكرات وعن الفحشاء وتترسخ القيم الإنسانية مثل الأمر بالمعروف والعدل والصلاح والبر والإحسان وقد جمعت هذه المعاني في قوله تعالى:

﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾[25].

فالوعظ هو النصح والتذكير بالخير والحق مما يعمل على إيقاظ العواطف والتفكير السليم، فالمجتمع الصالح هو الذي يعمل على حسن تربية أبنائه باتباع أسلوب الموعظة والنصح.

وأسلوب القرآن الكريم متنوع في إلقاء الموعظة والإرشاد والنصيحة، فالموعظة المخلصة والنصيحة المؤثرة إذا وجدا نفساً صافية وقلباً متفتحاً فإنهما أسرع للاستجابة، وأبلغ في التأثير.. وقد وردت في القرآن الكريم إشارات كثيرة على ذلك منها:

في قوله تعالى: **﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾**[26].

وقوله تعالى: **﴿وما يدريك لعله يزّكى أو يذّكر فتنفعه الذكرى﴾**[27].

وقوله تعالى: **﴿ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر﴾**[28].

فلا شك أن الطفل يتأثر بالموعظة بشكل بالغ ويقبل التذكرة وخصوصاً

---

(24) سورة فاطر، الآية: 28.
(25) سورة النحل، الآية: 90.
(26) سورة الذاريات، الآية: 55.
(27) سورة عبس، الآية: 2 ـ 3.
(28) سورة الطلاق، الآية: 2.

عندما تكون صادرة من الأب أو الأم أو المعلم وهم الذين يمثلون القدوة بالنسبة للطفل ويتأثر بهم بالغ التأثر يحاكيهم في القول والعمل.

وكان للرسول عليه الصلاة والسلام توجيهاته في بث النصيحة وإلقاء الموعظة والدعوة إلى الله.

- روى مسلم عن تميم بن أوس الداري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة» قلنا لمن قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».

- روى مسلم عن ابن مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من دل على خير فله مثل أجر فاعله»، وكان رسول الله ﷺ يعطي لأصحابه النموذج الحي في أسلوب التعليم والتربية والتكوين.

- روى البخاري في صحيحه أن رسول الله ﷺ توضأ أمام مجمع من الناس ثم قال: «من توضأ نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين، لا يحدث فيهما نفسه بشيء من الدنيا غفر له ما تقدم من ذنبه»[29].

4 - التربية بالممارسة العملية:

يعتبر هذا الأسوب من أهم الأساليب التي تهتم بها التربية الإسلامية، فمن البديهي أن تعليم الطفل بالأسلوب العملي التطبيقي، يكون له أوقع الأثر في النفس وأدعى إلى إثبات العلم واستقراره في قلبه وذاكرته وهذه حقيقة من حقائق التربية وعلم النفس. فالممارسة العملية هي الطريقة المباشرة في التعلم والخبرة. وبهذه الطريقة يكتسب الطفل المعارف والمهارات والخبرات التي يحتاجها فيعمل على ضبطها وتعديلها بناء على تجاربه وممارساته الذاتية.

وقد اتبع الرسول ﷺ أسلوب التربية العملية في التعليم والتدريب، وربط التوجيه بالأحداث والوقائع الجارية في حياة الناس، وقد ركز القرآن الكريم والسنة النبوية على التربية العملية التي تتحول فيها الكلمة إلى عمل بناء، أو

---

(29) عبد الله علوان، تربية الأولاد في الإسلام، الجزء الثاني مرجع سابق 701 - 719.

خلق فاضل، أو إلى تعديل في السلوك بما يحقق وجود الإنسان كما تصوره الإسلام[30] ولنا في قول الرسول الكريم وفعله، المنهج العملي، الذي يحث المسلمين على الممارسة والتطبيق العملي للعبادات من صلاة وزكاة، وصيام وحج، فالعبادات والعقائد والمعاملات والتهذيب عمادها السلوك وما لم تكن سلوكاً وعملاً في حياة المسلم، فلن يتحقق الهدف الروحي من القيام بها[31].

لذا فإن أداء الإنسان للعبادات والفرائض «كالصلاة» «والصوم» «والزكاة»، «والحج» وغيرها لها «تأثير حي ومتواصل ومرتبط بحياة المسلم إما ارتباطاً يومياً «كالصلاة» وإما ارتباط سنوياً «كالصوم» و «الزكاة» وإما ظرفياً تمليه الضرورة في حماية الوطن، والحفاظ على الدين ونشره «كالجهاد» وإما ارتباطاً مكملاً لأركان الإسلام «كالحج» بأدائه مرة واحدة في العمر على الأقل»[32]، وهنا تتجلى التربية الحقيقية التي تحاول أن تجعل من العلم سلوكاً حقيقياً، ومن الأفكار مواقف. إن القيام بالعبادات والفرائض يعد من الوسائل التربوية المستمرة والفعالة في ارتباط الإنسان بربه وطاعته فيما أمر.

«وقد جاء في صحيح البخاري باب بعنوان[33]: (من قال أن الإيمان هو العمل) لقوله تعالى: ﴿**وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون**﴾[34] وقال عدة من أهل العلم في قوله تعالى: ﴿**فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون**﴾[35]. عن قول لا إله إلا الله، وقال: ﴿**لمثل هذا فليعمل العاملون**﴾[36].

---

(30) عبد الغني عبود، في التربية الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة دار الفكر العربي 1977 م ص 157.

(31) محمد أحمد جاد صبح، التربية الإسلامية، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، د. ت ص 124.

(32) عبد الحميد الصيد الزنتاني مرجع سابق ص 215.

(33) علي خليل مصطفى أبو العينين، القيم الإسلامية والتربية، الطبعة الأولى، مكتبة إبراهيم الحلبي، المدينة المنورة، 1988 م ص 143.

(34) سورة الزخرف، الآية: 72.

(35) سورة الحجر، الآية: 92 ـ 93.

(36) سورة الصافات، الآية: 61.

ومن التعليم بالممارسة: تعلم الصحابة وضوء الرسول ﷺ، وتصحيح الرسول لهم أو تصحيح بعضهم لبعض، وقد نقلت إلينا كتب الحديث جانباً من هذه الأساليب التربوية، منها على سبيل المثال عن عثمان بن عفان: أنه دعا بماء فتوضأ، ثم ضحك فقال لأصحابه ألا تسألوني ما أضحكني؟ فقالوا: ما أضحكك يا أمير المؤمنين؟ قال: رأيت رسول الله ﷺ توضأ كما توضأت ثم ضحك فقال: «ألا تسألوني ما أضحكني؟ فقالوا ما أضحكك يا رسول الله؟ فقال: إن العبد إذا دعا بوضوء فغسل وجهه، حط الله عنه كل خطيئة أصابها بوجهه، فإذا غسل ذراعيه كان كذلك وإذا طهر قدميه كان كذلك» (رواه أحمد بإسناد جيد) وأبو يعلى ورواه البزار بإسناد صحيح وزاد فيه فإذا مسح رأسه كان كذلك»[37].

والرسول عليه الصلاة والسلام يعلم أصحابه بطريقة الممارسة العملية والتجربة الذاتية حتى يصلوا إلى الفهم والإدراك الكامل.

- عن أبي هريرة أن النبي ﷺ دخل المسجد فدخل رجل فصلى، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ: فرد النبي ﷺ، فقال: «ارجع فصل فإنك لم تصل». فصلى ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فقال «ارجع فصل فإنك لم تصل» ثلاثاً، فقال والذي بعثك بالحق فما أحسن غيره فعلمني، قال: «إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم ارفع حتى تطمئن جالساً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم افعل ذلك في صلاتك كلها»[38].

ومن هنا كانت عنايته ﷺ بالتربية العملية، لأنها أكثر فعالية في تطبيق القيم ورعايتها، كما أنه ﷺ استخدم الوقائع والأحداث الجارية ليعلم الناس القيم وكيفية أداء العبادات وهو في هذا يطبق أسلوب القرآن الكريم. وفي هذا عبرة للمربي، وأن عليه أن يتوضأ، مثلاً أمام طلابه وضوءاً سابغاً وهم ينظرون إليه (وقد طالبهم مسبقاً بالانتباه ليرى أيهم سيكون أشد تقليداً لوضوئه) ثم

(37) الترغيب والترهيب لعبد العظيم المنذري ج 1 ص 77 ط دار إحياء الكتب العربية المصرية.

(38) البخاري، جـ 1 ص 200 ـ 201.

طلب منهم أن يتوضؤوا مثل وضوئه، وفي هذا اقتداء بأسلوب من أساليب التربية الإسلامية كما وجه إليه الرسول عليه الصلاة والسلام[39].

5 ـ أسلوب الترغيب والترهيب:

يعتبر أسلوب الترغيب والترهيب من أهم الأساليب التربوية، لكونه يتمشى مع طبيعة النفس البشرية وما فطر الله عليه الإنسان من الرغبة في اللذة والنعيم والرفاهية وحسن البقاء، والرهبة من الألم والشقاء وسوء المصير.

فالترغيب هو وعد يصحبه تحبيب وإغراء وإثابة مقابل القيام بعمل صالح أو الامتناع عن عمل سيىء، والترهيب وعيد وتهديد بعقوبة تترتب على اقتراف إثم أو ذنب مما ينهى الله عنه.

وتجب مراعاة الحكمة والاعتدال في استخدام هذا الأسوب في تربية الأطفال[40].

ـ مميزات الترغيب والترهيب القرآني والنبوي:

يتميز الترغيب والترهيب في التربية الإسلامية بما يلي:

1 ـ اعتماده على الإقناع والبرهان، وهذا معناه تربوياً أن نبدأ بغرس الإيمان والعقيدة الصحيحة في نفوس الناشئين ليتسنى لنا أن نرغبهم في الجنة أو نرهبهم من عذاب الله وبذلك يكون الترغيب والترهيب ثمرة عملية سلوكية.

2 ـ أن يكون مصحوباً بتصور فني رائع لنعيم الجنة أو لعذاب النار، بأسلوب واضح يفهمه الناس. لذلك يجب على المربي أن يوضح للأطفال السلوك المرغوب والمطلوب منهم اتباعه حتى ينالوا الإثابة، والسلوك السيىء المنحرف ويحذرهم من العذاب الناتج عن القيام به.

3 ـ اعتماده على إثارة الانفعالات وتربية العواطف الربانية وهذه التربية الوجدانية مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية.

---

(39) عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، مرجع سابق ص 266 ـ 267.

(40) أبو لبابة حسين، التربية في السنة النبوية، الطبعة الثالثة، دار اللواء الرياض، 1983 م ص 61 ـ 65.

ومن الآيات القرآنية التي تشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿**ولمن خاف مقام ربه جنتان**﴾[41].

وقوله تعالى: ﴿**ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين، ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً إن رحمة الله قريب من المحسنين**﴾[42].

وقوله تعالى: ﴿**من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها**﴾[43].

وقوله تعالى: ﴿**هل جزاء الإحسان إلا الإحسان**﴾[44].

ومن الأمثلة على الترهيب تحذير الله عز وجل فاعل السيئات من عذاب النار.

قال تعالى: ﴿**ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار هل تجزون إلا ما كنتم تعملون**﴾[45].

وقوله تعالى: ﴿**يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾[46].

وهكذا يصبح الجزاء من جنس العمل وهو مبدأ منطقي لا يستطيع أحد أن يجادل فيه، فالإنسان يتحكم في سلوكه ويعدل فيه بمقدار معرفته بالنتائج الضارة أو النافعة والسارة أو المؤلمة التي تترتب على عمله وسلوكه. ويقرر علماء النفس أن أسلوب الترغيب أفضل من أسلوب الوعيد والترهيب لأن الأسلوب الأول إيجابي وأثره باق لأنه يعتمد على استثارة الرغبة الداخلية للإنسان في حين أن الأسلوب الثاني سلبي وأثره مؤقت لأنه يعتمد على

(41) سورة الرحمن، الآية: 46.
(42) سورة الأعراف، الآية: 55 ـ 56.
(43) سورة الأنعام، الآية: 160.
(44) سورة الرحمن، الآية: 60.
(45) سورة النمل، الآية: 90.
(46) سورة الزلزلة، الآية: 6، 7، 8.

الخوف فالثواب أقوى وأبقى أثراً من العقاب في عملية التعلم، وأن المدح أقوى أثراً من الذم بوجه عام. ومما توصلت إليه بعض تجارب علم النفس أن أثر الجزاء ـ ثواباً كان أم عقاباً ـ يجب أن يعقب السلوك مباشرة وخاصة مع الأطفال[47].

وقد تضمنت السنة النبوية بعض الأمثلة على أسلوب الترغيب والترهيب فمن جانب الترغيب قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «سبعة يظلهم الله يوم القيامة في ظله يوم لا ظل إلا ظله. إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله، ورجل ذكر الله في خلاء ففاضت عيناه، ورجل قلبه معلق في المسجد، ورجلان تحابا في الله، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال إلى نفسها فقال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما صنعت يمينه»[48] وفي جانب الترهيب نرى قول الرسول عليه الصلاة والسلام عن أبي ذر عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، المنان الذي لا يعطي شيئاً إلا منة، والمنفق سلعته بالحلف الفاجر، والمسبل إزاره»[49].

ولضمان حسن الاستفادة من التطبيقات التربوية لهذا الأسلوب يجب على المربين الاعتدال والتوازن ومعرفة أثر الترغيب والترهيب في السلوك، والأثر الذي يحدثه في شخصية الإنسان مع مراعاة الفروق الفردية بين الأفراد في توقيع العقاب، فالعقاب الذي يجدي مع المرأة قد لا يجدي مع الرجل، والذي يجدي مع الطفل قد لا يجدي مع الكبير وكذلك الحال بالنسبة للثواب. ولذا فإن من الواجب على المعلم عند استخدام الثواب أن يمكن التلميذ من أن يعرف ما في الاستجابات السلوكية التي يُثاب عليها والاستجابات السلوكية التي يعاقب عليها.

(47) أحمد عزت راجح، أصول علم النفس ص 269 ـ 270.
(48) البخاري جـ 8 ص 203.
(49) رواه مسلم حـ 1 ص 36.

6 ـ التربية بالقصص القرآني والنبوي:

ـ أهمية القصة من الناحية التربوية: ـ

للقصة في التربية الإسلامية وظيفة تربوية لا غنى للمربين عنها. فهي حقاً أكبر الوسائل التربوية فعالية في تنمية القيم، وقد استخدمها الرسول ﷺ، وحرص على أن يضمنها الكثير من القيم الإسلامية. وتأتي فعالية القصة في أنها «مزيج من الحوار والأحداث والترتيب الزمني مع وصف للأمكنة والأشخاص والحالات الاجتماعية والطبيعية التي تمر بشخصيات القصة»[50].

وللقصة القرآنية والنبوية ميزات جعلت لها آثاراً نفسية وتربوية بليغة.. على مر الزمن. فالقصة كأسلوب تربوي تعليمي قادرة على تأكيد الاتجاهات المرغوبة وترسيخ القيم، وذلك عن طريق استثارة عواطف الإنسان لنماذج السلوك والقيم التي تقدمها القصة والمواقف التي تصورها. فهي بذلك تثير الحرارة العاطفية والحيوية في النفس. وتدفع الإنسان إلى تغيير سلوكه وتجديد عزيمته بحسب مقتضىٰ القصة وتوجيهها وخاتمتها والعبرة منها.

وقد كانت القصة في القرآن وسيلة من وسائل التربية وتنمية القيم الإسلامية يقول الله تعالى: **﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون، نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾**[51].

ويقول تعالى: **﴿ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾**[52].

﴿تلك القرى نقص عليك من أنبائها﴾[53].

---

(50) حسن إبراهيم عبد العال «أصول تربية الطفل في الإسلام» رسالة دكتوراه غير منشورة ـ كلية التربية ـ طنطا 1980 م، ص 592.

(51) سورة يوسف، الآية: 2، 3.

(52) سورة غافر، الآية: 78.

(53) سورة الأعراف، الآية: 101.

﴿فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾[54].

فالقصة القرآنية تتفق مع الطبيعة البشرية للإنسان، لأنها إنما جاءت علاجاً لواقع البشر وتصحيح مواقفه وأخطائه والوصول به إلى الكمال الخلقي والاجتماعي وتربية العواطف الربانية فيه، عن طريق إثارة الانفعالات كالخوف والترقب، وكالرضا والارتياح والحب. ومن أغراض القصص القرآني بيان أن الدين كله من عند الله، وإثبات الوحي والرسالة المحمدية. وأن الله ينصر رسله والذين آمنوا ويرحمهم وينجيهم من المآزق والكروب، من عهد آدم ونوح إلى عهد محمد ﷺ وأن المؤمنين كلهم أمة واحدة والله الواحد لا إله إلا هو رب العالمين.

والرسول ﷺ استخدم القصة، وترسم طريقة القرآن في توظيف القصة من أجل نشر الوعي الإسلامي وتعميق مبادىء الإسلام وقيمه في نفوس المسلمين، وكان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون هذا الأسلوب التربوي. وقد عرض الدكتور علي خليل مصطفى أبو العينين في كتابه القيم الإسلامية والتربية، أغراض القصة وشروطها من الناحية التربوية المؤثرة في التعلم وذلك على النحو الآتي:[55]

1 ـ الغرض الأول، غرس القيم بكافة أنواعها:

حيث يعمل الأسلوب القصصي على غرس القيم مثل الثبات على العقيدة، والاستمساك بها. كما تتعرض القصة للعبادات وفضلها، والصدقة وفضلها، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتوبة والأمانة والصدق، وتعالج هذه القيم الإسلامية الصحيحة السلوك الفردي أو السلوك مع الجماعة وما يصون عليها وحدتها وأفعالها من قيم.

2 ـ الغرض الثاني، تأكيد العقيدة وتعميقها في وجدان الناس:

نظراً لأهمية بناء العقيدة الصحيحة للمسلم فرداً وجماعة، تهتم القصة بعرض قيم العقيدة، كصفات الله تعالى، وتؤكد على أهمية الثقة في الله

---

(54) سورة الأعراف، الآية: 176.

(55) انظر: علي خليل مصطفى أبو العينين، القيم الإسلامية والتربية، مرجع سابق، ص 148 ـ 150.

والكفاية به، والاعتماد الدائم عليه والاهتمام به، والإيمان بالملائكة، والرسل والكتب واليوم الآخر، وبالقضاء والقدر خيره وشره، وحلوه ومره، وأن الإنسان مخلوق يتمتع بحريته وإرادته المختارة وقد أعطي عقلاً يميز به وهو أساس التكليف والمسؤولية.

3 ـ الغرض الثالث: حياة الرسول والقيم المتضمنة فيها:

الأسلوب النبوي القصصي مهم في التعليم، حيث تعرض القصة حياة الرسول ودلائل النبوة وبراهين الرسالة، وصفات النبي ﷺ، وأسلوبه في معاملة الناس، وكيف كان يعلم أصحابه الدين الإسلامي كل ذلك بأسلوب شيق له تأثير بالغ في النفوس.

وتحقق القصة أهدافها التربوية الجيدة للأطفال والشباب والشيوخ، فلكل قصصه التي تناسبه، ولضمان استخدام القصة بطريقة فعالة لا بد من أن تتوفر فيها الشروط الآتية:

1 ـ الانسجام مع أهداف الإسلام ومبادئه وقيمه.

2 ـ مراعاة خصائص النمو بكافة جوانبها النفسية واللغوية والحضارية والعملية.

3 ـ اختيار الموضوعات المناسبة بحيث تعرض القصة جواهر الموضوع في الاتجاهات والقيم المطلوبة تحقيقها أو تعلمها أو ممارستها.

4 ـ أن تراعى العناصر الفنية للقصة من حيث البنية العامة، والنسيج القصصي، والأسلوب المناسب، والحبكة والتشويق، ومراعاة الإطارين الزمني والمكاني، وطريقة العرض. وشخصية البطل والشخصيات الثانوية، ثم نوع القيم ومصدرها وطريقة عرضها[56].

ومن الناحية التربوية فإن للقصة فائدة تربوية أكثر في مرحلة الطفولة مما يتطلب اهتماماً جيداً بهذا اللون من القصص وتضمينه في المناهج التربوية.

---

(56) رشدي طعيمة: تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، دار الفكر العربي القاهرة، بدون تاريخ، ص 324 ـ 330.

تنــويـــه

كنا قد أعددنا للنشر مقالاً تفضل بإرساله إلينا الأستاذ: محمد رضا الحسيني الجلالي بعنوان: نقد الحديث بين الاجتهاد والتقليد نظرة جديدة إلى أحاديث عقيدة المهدي المنتظر رداً على مقال كانت المجلة قد نشرته في عددها العاشر للأستاذ السائح حسين بعنوان تراثنا وموازين النقد، وذلك انطلاقاً من حرية الفكر التي تحرص المجلة على إرساء قواعدها انطلاقاً من الحرص على تراثنا وطرق البحث فيه، ولكننا قبل إرسال المجلة للطباعة بأيام فوجئنا بأن المقال قد نشر في مجلة تراثنا وهي نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، العدد 3؛ 4؛ 32؛ 33 السنة الثامنة، رجب ذو الحجة.

وعلى هذا الأساس أصبح المقال منشوراً ولا تجوز إعادة نشره وفقاً لقواعد النشر بالمجلة، ونحن في أسرة التحرير ننبه الأستاذ الكريم إلى ضرورة الالتزام بقواعد النشر العلمَية التي تحرص عليها مجلتنا إذا قرر التعامل مع المجلة مستقبلاً وإلا فإننا سوف لن نقبل مستقبلاً بحوثاً إلاّ بعد التأكد منها

والسلام.

أسرة التحرير



النصوص المترجمة

توفيق



على هامش ندوة عن

الهويّات الإسلاميّة في إفريقيا

الباحثة: آدريانا بيقادي كاروليس

(لندن مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية Soasأبريل 1991)

عن مجلة المعهد الإفريقي الإيطالي «آفريكا» 1991

ترجمة: الدكتور محمود علي التائب

في المقر الفخم لمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية في لندن، عقدت في الفترة من 18 إلى 20 إبريل 1991 ندوة عالمية حول موضوع «الهويات الإسلامية في إفريقيا». وهي ندوة شهدت تجمع علماء من جميع أنحاء العالم، وبخاصة من الولايات المتحدة الأميركية، تكفل بها «مركز دراسات ديانات العالم» التابع لجامعة هارفارد. وقد عرض في تلك الندوة على مدى ثلاثة أيام كثيفة العمل أربعة وثلاثون بحثاً تطرقت إلى مختلف المجالات التي تتمثل فيها الهوية الإسلامية في قارة إفريقية من: الصوفية الممثلة في بحث عن القادرية والسنوسية والتيجانية المعاد إصلاحها إلى الحركات الإصلاحية في إفريقيا الغربية، إلى كياسة حجج مؤيدي الصوفية وما يقارعها من كياسة حجج معارضيها في مالي ونيجيريا بخاصة، ومن منطلق إسلام جنوب إفريقيا إلى إسلام إفريقيا الشرقية حتى جديلة التشابك بين الهوية الإسلامية والعرقية في

شمال نيجيريا كما هي الحال في موريتانيا المعاصرة.

إن هذه الندوة بما برز فيها من الكثرة الكاثرة من الإشكالات، وما للمكانة العلمية الرفيعة للمشاركين فيها، وما لأهمية الكثير مما جرى فيها من تواصل علمي أثار مجادلات حية وحماسية، لتؤكد مرة أخرى دور دينامية الديانة الإسلامية وهيمنتها في إفريقيا جنوب الصحراء.

وجهت كثير من الجامعات الأوروبية والأميركية ـ انطلاقاً من العقد الثامن من هذا القرن اهتمامها نحو دراسة الإسلام الإفريقي[1] في مختلف أنواع مفهوماته من حيث العلوم السياسية وعلوم السلالات البشرية والعلوم التاريخية. ففي باريس، وفي إطار برامج جامعة باريس السابعة أنشأت دار علوم الإنسان Maison des Science de l'homme «برنامج إسلام المناطق الحارة» الذي كانت أولى ثماره إقامة مائدة مستديرة في ديسمبر سنة 1983 حول «الوكالات الدينية الإسلامية في إفريقيا الاستوائية» Les agents religieux islamiques en Afrique Tropical. وما نزال في باريس. ففي كنف مدرسة الدراسات العليا والعلوم الاجتماعية Ecol des Hautes Etudes en Science Sociales أنشىء مركز بحوث ودراسات بلدان إفريقيا الشرقية Centre De Richerchers et Etude sur les Pays de d'Afrique Orientale وما زلنا أيضاً مع إفريقيا الشرقية، التي أُنشىء فيها مركز البحوث والدراسات عن بلدان إفريقيا الشرقية، في أكناف معهد بوردو للدراسات السياسية Istitut D'Etudes Politique Orientale (Crepao) الذي يترأس معهد دراسات إفريقيا السوداء الشهير (جامعة دي باو وبلدان آدور) Université de Pau et des Pays de l'Adour.

وفي الوقت ذاته تدشن جامعة شمال غرب إلينويي الأميركية American Northenwestern University in Illinois تحت إشراف الباحثين «إيفور ويلكس وجون هانويك Ivor Wilks & John Hunwck في إطار برنامج الدراسات

(1) في الأسطر المنتهية بالهامش (34) أنواع تسميات الباحثة تعريفاً لأنواع ممارسة الإسلام لدى مختلف الأعراق والقبائل والمناطق وهي تعريف كل نوع منها بإسلام كذا وإسلام كذا.

الإفريقية وبحوث فروع المعارف عن «الإسلام والمجتمع في إفريقيا Islam and Society in Africa»، كما يقوم فريق كلية الفنون بجامعة «بيرقن Bergen» بالنرويج منذ سنة 1984 وتحت إشراف كل من R.S.Ó Fahey و Knut Vikor بتنشيط سلسلة من البحوث الدقيقة عن أحمد بن إدريس ونظم الصوفية في السودان النيلي. وفي توكيو فرّغ معهد دراسة اللغات والثقافات الآسيوية والإفريقية نفسه منذ سنين طويلة لدراسة المأثورات الشفوية [القبائل] الفولبي المسلمة في [إقليم] الأدماوا.

وأخيراً، يبدو أن قسم الدراسات الإسلامية بجامعة بائيروت (بألمانيا) يكثف من فاعليته حول بحوث «استيفان رايخموث» Stefan Reichmuth عن إسلام يوربا. إلا أنه أنطلاقاً من سنة 1985 أخذ كل ذلك الأهتمام المزدهر بموضوع ظل مجهولاً آمادا طوالاً في التبلور في سلسلة من الندوات ذوات الدوي العلمي المجلجل. ففي مارس من سنة 1985 أقيم في أدرار بإقليم توات بالجزائر «مهرجان عبد الكريم المغيلي» بمشاركة كبيرة من باحثين من الجزائر ومن مالي ومن النيجر ومن نيجيريا.

وفي سنة 1985 أيضاً أقيمت في باريس في «دار ثقافات العالم» بفضل جهود جمعية دراسات الآداب الإفريقية، حلقة وضعوا لها عنواناً ذا معنى [جد عميق] نصه: «الإسلام والآداب الإفريقية».

وأنجز في الساحل في سنة 1986 حدثان ذوا مستوى رفيع: الأول حوار ثقافي في باماكوا في الفترة من 26 إلى 30 أغسطس حول تجميع وصيانة المخطوطات العربية والأعجمية في إفريقيا، اجتذب مشاركة لم تكن مؤمّلة، دافعها خصوصية الموضوع المطروح في اللقاء. والحدث الثاني كان افتتاح جامعة «ساي» الإسلامية في احتفال عظيم في أكتوبر من سنة 1986 [في موقع] على بعد يقرب من 60 كيلومتراً إلى الجنوب من نيامي، وكان إنشاؤها بقرار من الندوة الإسلامية بلاهور سنة 1974 بعد سنة من إنشاء جامعة «ساي» الإسلامية. كذلك نظّم تحت رعاية منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة لقاء مهم حول «المصادر العربية للتاريخ الإفريقي» في سنة 1987 في

الرباط، وفي المقر الفخم المقام في لندن لمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية، يوجه دائماً انتباه عظيم بانتظام دقيق إلى نشاط الإسلام في إفريقيا، ويعود الفضل في ذلك التوجه أيضاً إلى حضور [علماء أصحاب] أسماء لامعة مثل T.H. Norris, M.Hiskett & D.B. Cruise O'Brien, Louis Brenner. وقد نظمت تلك المدرسة في سبتمر 1987 حلقة كان موضوعها التصوف في إفريقيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر «بمشاركة علماء مثل: J.L. Lavers من جامعة بائيرو Bayero بكانو وكذلك N. Levitzion من الجامعة العبرية بالقدس.

كان عام 1987 هو العام الذي رأت فيه النور مجلة غراء بعنوان «الإسلام والمجتمع في الجنوب من الصحراء» أصدرتها «دار علوم الإنسان Maison des Sciences de I'Homme وأدارها Jean -Louis و Triad Constant Hames من Chrs و David Robinson من جامعة ولاية Michigan.

وفي النهاية حان الأوان للإشارة إلى بعض المجلات التي غالباً ما تعني «بعلم الإسلام»(2) الإفريقي التي تستكمل مربع هذا الفوران الدراسي المدهش وبحوثه، وهذه المجلات هي: Islamo -Cristiana, Roma Bulletin on Islam and Cristian Relation in Africa, Birmingham and Journal of Muslim Minority Affairs in Lahore.

ولننتقل الآن إلى استعراض مختصر جداً للأعمال «ندوة الهويات الإسلامية»مركزين اهتمامنا على تكوين نشاط الحركات الإصلاحية وعلى المجادلة بين مؤيدي التصوف والمعارضين له في كل من مالي ومن نيجيريا.

وقد انتشرت التيارات الإصلاحية في الشمال الإفريقي منذ بداية سني العقد السادس من القرن العشرين، وتكاد تلك التيارات تكون رداً على التحدي التقني والثقافي للعالم الغربي، كما كانت حركات مستلهمة من الثقافة العربية.

(2) ـ مصطلح غربي يريد بكلمة «علم» الإسلام نفس المعنى الذي يفهم من كلمة «علم» في أي من ملتي علم الرياضيات أو علم النفس، لذلك يجب أن لا يفهم منها أنها تعني العلوم الإسلامية من فقه وتفسير وحديث وتوحيد وغيرها من علوم الدين (المترجم).

والبلاد العربية نفسها هي التي كانت تغذي وثبة [الإصلاحيين] بأساليب مختلفة بلغت حد مدّهم بإعانات مالية سخية، ووضعهم [إعلامياً] نموذجاً يحتذى به[3]. فجذور ومكونات الإصلاح الإسلامي توطّدت في القرن التاسع عشر في عالم عربي يعاني قمة أزمة هوية سياسية، اجتماعية، متأثراً بعمق سواء بالوهابية أو بسلفية محمد عبده المصرية. أما الوهابية فهي حركة فكرية بلغت من الشهرة حداً يجعلنا نقتصر على ملاحظة قصيرة عنها ليس إلا. فالوهابيون أي حواريو محمد بن عبد الوهاب الواعظ الحنبلي [الذي ظهر في] منتصف القرن الثامن عشر، يتهمون - في حدة - من يبّجلون المرابطين[4] بالهرطقة، ويصفون التصوف نفسه بالعته، ويعدّونه ابتداعاً يستوجب الثلب. كما يثلبون الطرق نفسها بوصفهم إياها أسلوب خداع واستغلال للاعتقادات الشعبية. وعلى الإجمال فمن المستطاع التأكيد بأن المدرسة الفقهية الوهابية تلوم التصوف على صوغه لعقيدة مبتدعة تقتضي الالتزام بشرط لا بد منه، يتمثل في الشروع في ابتداع نظام صوفي [أسموه] «طريقة». ويزعم أتباع محمد بن عبد الوهاب أنفسهم أنهم هم المسلمون الحقيقيون ذوو العقيدة الصحيحة، بل يرفضون حتى تسميتهم وهابيين، مفضلين عليها تسمية «أهل السنة والكتاب» أي (أمة السنة والقرآن).

قضية العلمنة[5] التي فجرتها الدعوة الوهابية عرّت بالتدريج النظام

(3) من أجل معلومات ذات طابع عام يعمل على المقارنة بين الحركات الإصلاحية في إفريقيا الشرقية من بداية سني العقد السادس من هذا القرن لـ J.L. Triaud في «المجتمعات الإفريقية، العالم العربي والثقافة الإسلامية» .Cermaa -Inalco, Paris, 1979, PP. 195 -212

(4) تعود تسمية مرابطين إلى التعبير الفقهي «مرابط» وهو المجاهد الذي يرابط في منافذ الخطر على ديار الإسلام ليصد العدو إذا هاجمها على غرة. ولما كان الكثير من المرابطين ينالون الشهادة فالمرابط مظنة البركة لتعريضه لنفسه للاستشهاد. ومع مضي الزمن أطلق سكان شمال إفريقيا تسمية مرابط على كل من ترجى بركته حياً أو ميتاً. وعن تجارهم أخذها مسلمو إفريقيا السوداء (المترجم).

(5) العلمية Laique «مصطلح عرف في مصر في سنة 1920 وسبق أن دخلها مع غزاتها الفرنسيين سنة 1798 بعد شيوعه بينهم عقب ثورتهم ضد هيمنة الكنيسة، لتضمينه لمعنى اتخاذ الأساليب والطرق غير الدينية.

الاجتماعي الذي يرتكز عليه نفوذ الهيمنة الروحية [لمشائخ] الطرق الصوفية إلى حد القول بأفول نجمهم تقريباً في أكثر من إقليم من أقاليم الأمة الإسلامية. ولم يكن الأمر في إفريقيا إلى الجنوب من الصحراء مماثلاً لما في تلك الأقاليم، بل إنه الجزء من القارة الذي تجلَّت «الطريقة» فيه كمضمار لقضية إقناع الجماهير بالتحول إلى الإسلام[6] حيث فرضت [الطريقة] كموضع جيد للتوسط بين الماضي والحاضر[7]. وما من شك في أن الإسلام الصوفي تمكن من المواءمة بين خليط من العقائد الدينية الفلسفية المختلفة، التي تبدو غير قابلة للتوافق مع مركب غير متجانس، وبين العقيدة الدينية المأثورة من خلال عمل دؤوب لا يلقي بالاً للتعب، معطياً الأفضلية للتكيف الطوعي للديانة الإسلامية مع المقتضيات المحلية. ويصدق هذا أيضاً على إفريقيا الشمالية بخاصة، ففيها إسلام «أخوة صوفية» مقولب في قالب إقليمي غني بالعديد من النماذج الثقافية، شديد الحساسية حيال الموقع الديني المحلي في محاجة لبقة منطقية، مستمرة مع التركيبة المتعارف عليها، وفي النهاية لم يكن من النادر تورط الدعوة إلى الإسلام في الإشكالية العرقية. لذلك تبرز الطريقة في مناطق ساحلية رحيبة ابتداء من جنوب موريتانيا حتى بحيرة تشاد، كما هي الحال في إفريقيا الشرقية، إذ تصير «الطريقة» أشبه بقطب ذي جاذبية اجتماعية دينية استثنائية، مع دور واضح المعالم له أفضلية كاملة في عملية اعتناق الإسلام، تطبع الأنشطة الاجتماعية المعاصرة بطابعها الخاص فيما يقع من مناطق من الأراضي الأفريقية إلى الجنوب من الصحراء.

ونقصد بهذه السطور الشبيهة بكلام المقدمات إلى تفسير فورة، بل مأسوية مبارزة حاقدة يشنها الإصلاحيون على «الطرق» و«المرابطين» [المعروفين بالأولياء في معظم البلاد الإسلامية خارج بلاد المغرب وما جاورها من البلاد الإفريقية].

---

(6) أحجمت عن استعمال كلمة «أسلمة» التي أخذت تشيع في كتابات الكتاب هذه الأيام حتى أعرف رأي جهابذة اللغة فيها.

(7) تلمح الباحثة إلى أن ما في الطرق الصوفية من تراتيل وتماوج بدني على أنغام الموسيقا وقرع الطبول ما يشبع ما ورثه الإفريقي عن أسلافه من حاجة إليها (المترجم).

وجهت ندوة المدرسة ـ في ثبات ـ اهتمامها نحو تلك المحاجة الشرسة التي لا نهاية لها، وقام Louis Brenner الذي سبق له أن كتب مقالاً قيِّماً تناول الصوفية المالية، عارضاً صورة عن الحركة الوهابية في مالي المعاصرة عَنْوَنَه بـ «بناء الهويات الإسلامية في مالي»(8).

برزت الوهابية مثل فريق متميز خلال كامل السنين من 1940 إلى 1950 بفضل التبادل المكثف الفكري والتجاري بين [مركز الوهابية] والشرق الأوسط، واحتفظت في الوقت نفسه بميول لطيفة نحو انفتاح عالمي(9). مع نفور شديد من الهيمنة الاستعمارية ومن الأسلوب التقليدي في تعليم القرآن، ومن الإسلام المحلي المختلط العقائد، المشبع «بالمرابطية». واقترح الوهابيون تعليم العربية لكونها لغة حية، كما اقترحوا نمطاً تربوياً عصرياً. وفي مالي تأسست مبكراً هوية وهابية مصاحبة للهوية التجارية «جولا» إذ ما دام قد صار تاجراً فذاك يعني ـ في المفهوم المالي ـ أنه اتبع الوهابية(10).

فالوهابيون السنيون ـ كما يسميهم Louis Brenner ـ ينقسمون إلى فئتين: التجار، وهم ذوو العيش الرخي، والعلماء ذوو العطاء الفكري، الذين تم تكوينهم في الخارج، وهم الفريق الذي قدر عليه رزقه.

تتمثل خصيصة الوهابية في حركة مكثفة للمؤازرة الاجتماعية سواء في المجال الصحي، أم في المجال المدرسي ذي الطابع العصري. ففي باماكو اليوم تشكل الوهابية فريق ضغط قوي، بعد أن كانت في الماضي حركة ذات نفس طويل، بفضل سياستها المعارضة للاستعمار والمناوئة للمسيحية. ولفت

---

(8) L.Brenner صوفية غرب إفريقيا. التراث الديني والاستقصاء الروحي لـ Cerno Bokar Saalif Taal, London, Hurst, 1984.

(9) L.; Kaba، الوهابية. الإصلاح الإسلامي والسياسات في غرب إفريقيا الفرنسي Evanston، Northwestern University Press, 1974; J.L Triaud، عبد الرحمن الإفريقي (1098/ 1957) طليعة ورائد الوهابية في مالي (برعاية) O.Carre P.Dumont في «الأصولية الإسلامية» Paris L'Harmattam 1986 PP. 162 -79.

(10) J.L.Amselle, (1945 -1985) Canedian Journal of African Stadies. PP. 345 -57 1985, 9, 2.

برينير النظر بخاصة إلى الكيفية التي اتخذتها الهوية المالية الوطنية مجسدة أكثر فأكثر إذعانها للإسلام. وفي هذا النص قرينة على أن الدولة ضمنت لـ«جمعية مـالـي لـوحـده وتـقـدم الإسـلام l'Association Malienne pour l' Unite et le Progres de l'Islam Amupi كفالة بعد أن جعلت ـ من وجهة نظر دينية ـ من تلك الجمعية جهازاً موازياً للحزب الواحد المسمى بـ «الاتحاد الديمقراطي لشعب مالي» (Udpm). وبعد ذلك حلل المقرر سلسلة من نماذج ثلب متبادلة، بين الوهابيين والمسلمين التقليديين. وإنها وإن كانت نماذج أساسية في تركيبة الهوية المتبادلة فإنها تخفي مصالح سياسية واقتصادية محددة. فهل سيكون من الممكن القول بصيغة المفرد بهوية وهابية في الشمال الإفريقي؟.

إن الهوية الإسلامية ـ مثلها مثل أية هوية أخرى ـ تنشأ ويعاد إنشاؤها باطراد في المنازعات الاجتماعية السياسية؛ لذلك يجب القول بتعددية الهويات المستمرة التشكل بدلاً من التمسك بالقول بهوية واحدة، كما تدلل على ذلك حالة الوهابية المتعددة المظاهر، وتصل أحياناً إلى درجة الاختلاف فيما بينها. وهكذا فإن الوهابية في مالي كانت ـ وفق ما يراه Cristian Coulon ـ تعبيراً عن طبقة «بورقوازية»[11] صغرى، أما في نظر Jean -Loup Amselle فهي ديانة بورقوازية أقرب إلى الديانة البروتيستانية الفيبرية[*][12]. وفي مواقع أخرى كغانا مثلاً تتجه الوهابية ـ حسب رأي Marvin Hiskett نحو طبقة الشبان العاطلين عن العمل المهمشة، لكنها تنتشر في مالي الشرقية، كما تشيع بدرجة مدهشة في الساحة الريفية والشعبية في «قاو».[13]

---

(11) مشتقة من اللاتينية المتأخرة، أطلقت على طبقة من الفلاحين الذين هجروا الزراعة إلى الصناعة في بداية عصر النهضة، فلما أثروا وصاروا رأسماليين ناوؤوا الحكام والنبلاء وزاحموهم. هناك بورقوازية وسطى وأخرى صغرى، فلما تكتلت تجمعات طبقاتها كونت بورقوازية كبرى كانت من النبلاء أنكى.

(*) نسبة إلى الفيلسوف فيبر.

(12) Ch. Coulon المسلمون والقوة في إفريقيا السوداء Paris Karthala. 1983, P. 122; J.L. Amselle. تجار السافانا. تاريخ وتنظيم اجتماعي لـ«كوروكو» (مالي) Paris, Anthropos, 1977 PP. 239 -60.

(13) Hiskett مجتمع «قريس» وأول المناوئين، أي «الرافضون»: حوار حول الديانة وعلم أصول =

عن نيجيريا، تبرز من خلال البحوث العديدة البالغة سبعة بحوث،

كانو بوصفها مدينة قائدة للإسلام النيجيري، كما تبدو سمعة القيادة التاريخية «لخلافة سوكوتو» [الإسلامية] كأنها دخلت في المحاق.

كانو مدينة ناشطة ثقافياً مثلما هي ناشطة تجارياً، غنية لأنها قائمة في قلب منطقة زراعية مزدهرة إقليمياً، تتمتع منذ العقد السابع من هذا القرن بنفوذ لا مثيل له في الإقليم الشمالي بأجمعه على سعته، وهو الإقليم الشهير بإقليم الهاوسا.

حمّل العالم الجهبذ Causes مفهوماً ضمنياً لبحثه المعنون «تنامي اعتناق الإسلام في مدينة كانو منذ سنة 1940 باوورو باركيندو Bawuro Barkindo من جامعة كانو، وهو مؤلف الكتاب الشهير «دراسات في تاريخ كانو» رسم منظراً شاملاً، واسعاً، تاريخياً، عاماً، لعملية إقناع الكاناوي بالدخول في الإسلام، ابتداء من ساركي رومفا (1470) حتى الحالة المتفجرة الحالية لإسلام شعبي وعقلي متنامي العدوانية، معني بتنظيم وترويج أفكاره عبر الوسائل الإعلامية، ومن خلال حوار وتسييس[14]. والباحث، ـ وهو مؤلف لموضوعات متعددة حول حقيقة كانو ـ، بعد أن أشار إلى وضع الكاناوا لمدينتهم في مرتبة تأتي مباشرة بعد مراتب المدن الإسلامية المقدسة الثلاث مكة والمدينة والقدس، مضى يتدرج في لفت الأنظار إلى دور قيادة الفكر الذي تقوم به كانو منذ القرن السابع عشر (الفترة التي تأكد فيها عقد أوائل حلقات العلم والآداب المعرّبة، وصارت كانو مركز دراسات دينية وفقهية، ومقصداً للعديد من العلماء المغاربة)، وفي الوقت ذاته أخذت سلطة أميرها ـ التي لم تكن موضع نقاش ـ في الضعف المتزايد نتيجة للمؤامرات والكوارث السياسية التي حاقت بالبلاد،

= الدين في غرب إفريقيا الإسلامي مع إشارة خاصة إلى تعبيراته بالهاوسية في African Language Studies XVII, 1980, PP. 99 -140; R.W Niezen، «طائفة أنصار السنة»: الإصلاح الإسلامي بين [مسلمي] صونقاي «قاو» (مالي) I.A.I.60، Africa 3, PP. 399-424. 1990

(14) B.Barkındo دراسات في تاريخ كانو. Ibadan, Heinemann 1983.

وللهجرة المكثفة حيث شهد مطلع القرن العشرين تدفق آلاف: من الكالاباري وأورروبو والإقبوا والبيني من الجنوب المسيحي على كانو، فضلاً عن العديد من السوريين واللبنانيين.

تحول الأمير عبد الله باثيرو إلى «جماعة الفائدة» التي أسسها إبراهيم نياس شيخ تيجانية «كاو لاك» في السينيغال كان دلالة على بداية انتشار سريع للتيجانية المستصلحة في كانو وفي جميع أنحاء نيجيريا الشمالية[15].

نفتح هنا قوسين متقابلين للتيجانية المعاد إصلاحها، ولقدرتها الهائلة على الانتشار، وهو الموضوع نفسه الذي قدم عنه أحمد رفاعي محمد من جامعة باثيروا بحثاً عنوانه «التأثير النياسي في ساحة ملتقى نهر النيجر بنهر بينو النيجرية» والواقع أن طريقة إبراهيم نياس كان قد انداح انتشارها في جميع أرجاء إفريقيا الغربية وفي غانا والنيجر وغينيا وبوركينا فاسو والتوقو واتشاد والسودان. ولا بد أن انتشارها بين مسلمي اليوروبا والإيبو قد لوحظ، ما دام قد صار من الممكن اليوم التحدث عن طوائف نياسية مماثلة في كل من مدن أجيجي وإيفي وشاقامو وأفيكبو وأينوقو وأونيتشا وأنسوكّا.

وجماعة الفائدة التيجانية أي طائفة البركة التيجانية هي حركة ذات طابع قومي إفريقي بارز، تصبو إلى أن تعرف بأنها هي التي عناها حديث «إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[16] بدليل أن إبراهيم نياس لقب نفسه بـ «غوث الزمان» أي منجد زمنه. وأن قواعد عقيدة النياسية هي فكرة الفائدة أو نقيع البركة الإلهية، والتربية أي الاحتفال الظاهري [بالانضمام إلى الطريقة] الذي يجاهر به أمام جميع المؤمنين بها وليس أمام أحد من أفراد النخبة فقط كما يحدث في القادرية.

الطريقة التيجانية الإبراهيمية طريقة نشطة متفتحة على مراحل التمدين

---

(15) Oxford أبو النصر، التيجانية طائفة صوفية في عالم حديث; London University Press 1965 J. Padan ديانة وثقافة سياسية في كانوا Berkley, University of California Press, 1973 .1973

(16) الألباني، صحيح الجامع الصغير ج 2 ص 599.

والتطور، تخرش عداوة الكاناوا التقليدين للتغريب، وبلغ رفضها لتلك المعاداة قمته في السنوات الممتدة من سنة 1900 إلى 1920. وقد ابتدعت في ذلك الوقت نشاطاً صعباً [خلال الصراع بين الطرق الصوفية والإصلاحيين] - تمتد أحياناً بين القادرية الناصرية والتيجانية المستصلحة -، الأولى نظام صوفي كان مهيمناً [على الساحة] منذ أمد طويل، نفور من التعليم ذي الطابع الغربي، وبين التيجانية المستصلحة المحبذة للأصولية الخصبة، ولكلا النمطين التربويين ولمناصرة المدارس الإسلامية التي توفق بين ذينك المنهجين بنجاح.

الشرخ العقدي نفسه [المفرق بين الطائفتين] يوجد على مستوى يغلب عليه الطابع السياسي، وذلك على صعيد التركيبة الحركية [فيباعد بين الفريقين] فريق حزب مؤتمر شعب الشمال (N.P.C) الذي يقوده واحد من سلالة عثمان بن فودي: وهو السّرداونا أحمد بيلو مؤسس عثمانية سكوتو، وفريق اتحاد العناصر الشمالية التقدمية Northen Elements Progressive Union الراسخ الأقدام في محيط الشباب لا سيما في كانو الذي ينازع سرداونا سكوتو سلطته التقليدية السياسية والدينية على تلك المدينة(17) مطالباً باستقلال إقليمي.

أما معضلة التغريب فستبقى لسنين طويلة منقوضة في ثنايا النسيج العمراني لكانو، إذ يتقابل فيها حيان: حي «بيرني Birni» القديم القائم في قلب المدينة القديمة، والحي الجديد وائيي Waje المأهول في معظمه من قبل مهاجري الجنوب، واستمر تقابلهما حتى أوائل سنوات العقد الثامن من القرن. وكان لكل من الحيين نمط حياة خاص به. فحي بيرني تحكمه الأخلاق الإسلامية الصارمة غير القابلة للنقاش، على حين يسمح وائيي بكل شيء [يحرمه حي بيرني] انطلاقاً من استيراد السلع الغربية المنشأ، إلى غول الخمور[الذي يفرط سكان حي وائيي] في احتسائه، كل ذلك يقوم دليلاً قوياً على [اتخاذ حي وائيي] خطوات تغريبية واضحة(18).

---

(17) G. Nicolas الإستراتيجية العرقية والبناء الوطني في نيجيريا (برعاية) J, P. Chretien G. Prunier.، الأعراق في التاريخ.

(18) يفرض التغريب على اللاهثين وراءه تقبل كل ما هو غربي من حضارة وثقافة وعادات جيدة ورديئة. (المترجم).

حوالي سنة 1970 «بدأت ضغوط مقتضيات الحاجة إلى عمليات إصلاح ديني إسلامي» تحدث أثرها، إذ لم تكن التيارات الإسلامية تتمتع بتأييد عظيم بين المفكرين فقط، بل شاع تأييدها بين الكتب الشعبية أيضاً؛ وبدا ذلك التأييد واضحاً بخاصة في تصرفات المنظمة الإصلاحية المتمثلة في جمعية الطلبة المسلمين - التي لا تكل ولا تمل - والتي أطلقت حركة جهاد مفرطة النشاط من عقالها ضد «المرابطية»، وضد الطرق الصوفية المماثلة للمرابطية في ظلاميتها[19].

وجه كانو اليوم هو وجه حاضرة كبيرة أصولية تعمِّر فيها المساجد الجامعة[20] ولنا أن نذكر في أنه عُمّر خلال العشر سنوات الممتدة من 1980 حتى 1990 عدد من المساجد بلغ العشرة، وتزين ليالي رمضان الطويلة بتلاوة لا تتوقف لسور القرآن إلى جانب تدارس تفسيره. إنه تديّن كثيف متصل بمشاركة قوية جالبة للحبور، وأول ما يلفت النظر هو إقبال جماعات كبيرة من الشباب والنساء على المشاركة في أداء الصلوات الخمس المفروضة يومياً. وفي الوقت نفسه تنتشر المدارس ذوات الطابع الإسلامي انتشار بقعة الزيت، على حين تتوالى منافسات عامة طابعها البارز ديني مؤسسة على ركائز من الدراية بكتاب المسلمين المقدس وهو القرآن.

مدينة كانو اليوم صارت فريسة مشكلات عمرانية مفجعة لم يسبق لها مثيل، [تتمثل في] بطالة وفساد ذمة متناميين، واقتراف جرائم منظم، وضَيْمٌ تنزله بها شرذمة ممن يعيشون على هامش حياة المجتمع، ومن غير المتكيفين معه. ويبدو الإسلام - في تقدير باركيندو - ما يزال الحل العملي الوحيد الممكن [لمشكلات كانو]. ومع ذلك فإن التغريب قد صار أمراً واقعاً، كما أن لفصل بين نمط الحياة في حي بيرني ونمطها في حي وائبي قد صار ينتمي إلى الماضي. وما يطرحه باركيندو في خاتمة بحثه المفصل الطويل من فاجع

---

(19) تقصد الباحثة تصوير شدة ما يغلف عقول المؤمنين بالمرابطية وبالطرق الصوفية من ظلام (المترجم).

(20) إضافة إلى ما أنشىء من مساجد أوقات لا تقام فيها صلاة الجمعة. (المترجم).

السؤال ينصب على معرفة ذلك الشيء الذي ستجلبه هذه الخلطة المتشنجة المتفجرة من التغريب عند اتحادها مع إسلامية[21] ذات جذور أصولية باقية على علاتها، تزداد مع الزمن تجذراً، [وهي خلطة] مسيَّسة، وكما ينصبّ على معرفة أين سيحدث[22].

ويلفت باركيندو الانتباه إلى فترة زمنية عميقة المأساوية من تاريخ الكاناوا، إنها انتفاضة أتباع محمد مروة الملقب بمائتاتسين [وتعني] «ذلك الذي يقضي بالإدانة». تلك الانتفاضة التي كانت وحشية في التعبير عن نفسها، مثلما هي وحشية في قمعها. أدمت مدينة كانو طيلة أيام مريرة متثاقلة امتدت اثني عشر يوماً من ديسمبر سنة 1980[23]. لقد كانت الانتفاضة حركة معادية للغرباء (Wenophobia) متعارضة في صلبها مع أي شكل من أشكال التقدم والتغريب كانت عدواً «محلَّفاً»[21] لأي تصالح مع الأوروبيين المبغضين، زرع رعباً حقيقياً في شوارع كانو، آخذاً جانباً من الرأي العام بغتة، وهو رعب ترتب عليه تحريم مطلق لأية صيغة من صيغ تسييس العقيدة الدينية طيلة كامل العقد الأخير من السنين[24].

يظن باوورو باركيندو بأن لتمرد مائتاتسين عروقاً تاريخية ترجع إلى ثورة مهدي السودان، ويعيد إلى الأذهان حادثاً محدداً في تاريخ نيجيريا الشمالية

---

(21) اشتقاق أوربي من لفظة إسلام، شاع في كتابات غير المسلمين من الكتاب يريدون به نوعاً من إسلام لم يخالطه الإصلاح الديني الذي تنادي به الوهابية ومن سار سيرها، سبقت الإشارة إليه في هامش سابق. (المترجم).

(22) p. lubck، الإسلام والمختبر العلمي الحضري في شمال نيجيريا، 1987، London, Cambridge University Press.

(23) G. Nicolas، حروب مقدسة [جهاد] في كانو و «Politique Africaine» I. 4. 1981, pp. 47 - 69; R. Hickey.

(24) A, Christelow، اضطرابات يان تاتزين في كانو، بحث في مظهرها العام، «علم المسلم» LXXV, 1985, PP. 69 - 84; M. Adeleye Oyo ثورة مائيتاتسين في نيجيريا، في American Journal of Islam.

A. Christelow قلاقل يان تاتسين في كانو «بحث في احتمال» في The Muslim World, «LXXV, 1985, pp. 297 - 306».

حصل عند بداية التوسع الاستعماري في أرض الهاوسا، وذلك عندما اختار خليفة سكوتوا آنئذ أن يقاتل الكفار، وبعد أن هزم اختار الهجرة نحو الشرق، وهو اختيار كان له دويه الرمزي الكبير عند قبائل الفولاني والهاوسا، على حين كان لوزيره «بخاري» رأي يناقض قرار [خليفته] وإن لم يتخذه إلا بعد صراع وجداني داخلي مرير جاهر به علناً معارضاً مقاومة مسلحة ستذهب سدى، بل قبل التعاون مع المستعمرين باسم «مبدأ المصلحة العامة» الشرعي[25].

إذن كان المتنبي[26] مائتاتسين على وجه من الوجوه تابعاً مقلداً لفاجعة [حرب خليفة سكوتو] التي مزقت مجتمع الهاوسا. كما أن خطبه ومواعظه كانت في الواقع ملتهبة، كما كانت موجهة ضد كلِّ ما هو أوروبي، وضد الأغنياء الجدد الجناة بإفسادهم للمجتمع، وضد أولئك الذين تعاونوا مع الأوروبيين؛ كانت مواعظه نداء دفع بالزرافات الشعبية إلى جهاد أهوج ضد الغرب[27]. وكان واضحاً أن حركة مائتاتسين تلقت مساندة شعبية قوية، ولولاها لكانت قد سحقت على الفور. [ولا يعزب عن البال] إن المكونات [النفسية] للثورة كانت غنية جداً بما وعاه القائمون عليها من عقيدتهم الدينية عن مصير الإنسان في الآخرة الذي يتناغم مباشرة مع انتظار المجدد الذي يأتي كل قرن من التاريخ الإسلامي [الهجري] ليطهر العادات وليعيد العقيدة الصحيحة وفق ما تمليه أشراط الساعة (علامات السو)[28] كما تبشر بها ترانيم جفر الهاوسا[29].

وفي النهاية يمكن أيضاً حمل ثورة مائتاتسين على أنها ردة فعل يائسة على الجدل المعمَّر حول تطبيق الشريعة. ذلك الجدل الذي شطر نيجيريا

---

(25) R. A. Adeleye، معضلة الوزير: مكان رسالة الوزير في تاريخ خلافة سكوتو في Journal of the Historical Society of nigeria «XIV». 1968. 2.

(26) استعملت الباحثة لفظة «النبي» فلم استسغها (المترجم).

(27) P. M. Lubek احتجاج إسلامي على رأسمال شبه التصنيع:
أوضح يان تاتسين، في Africa «I. A. I., 55, 4, 1985, pp. 369 - 89».

(28) وفق النطق الهاوسي.

(29) M. Giskett تاريخ التنبؤات الإسلامية London S.O.A.S. 1975.

شطرين متعارضين خلال سنتي 1866 و1878 في أثناء زمن إعداد دستور الجمهورية الثانية.

وما زال ذلك الجدل يشكل خلال العقد الثامن من هذا القرن سبباً خطيراً لانفصال جنوب البلاد عن شمالها، كما شطر المسلمين أنفسهم شطرين. وفيما يتعلق بهذا الموضوع يرجع إلى تقرير ماثيو حسان كوكه Matheu hassan kukah من أمانة كاثوليك نيجيريا عن دور المفكرين المسلمين حيال مسألة الشريعة؛ «وهو تخمين لإجابات المفكرين المسلمين النيجيريين عن الجدل حول الشريعة»[30].

وللتوصل إلى فهم أفضل لجو التوتر الفكري والديني الحاد في سنة 1981، الذي تعشش فيه خمائر الثورة المهدية، هناك عون يأتي من تقرير ذي أهمية كبيرة هو تقرير عن الحركة الإصلاحية المسماة «يان إزالة» [البدعة] لعثمان كاني عنوانه «الإسلام المصلح!»[31] بوصفه قاعدة لتوكيد الهوية [الإصلاحية] لحركة إزالة [البدعة] في كانو.

تشكل جماعة إزالة [البدعة] وإقامة السنة جانباً من خلطة حركات إصلاحية ذات استلهام من جديد الحنبلية، التي ظهرت في نيجيريا عند نهاية سني العقد السابع من القرن، وحركة «إزالة» [البدعة] ذات الأتباع العديدين التي ذاعت في مدن: جوس وكادونا وكاتسينا وزاريا، في فترة زمنية لا تزيد عن عشر سنين، وانتشرت في نيجيريا الشمالية، وانداحت بخاصة في كانو والنيجر وفي منطقة «مارادي»، بل صارت حركة الإصلاح الأكثر شعبية في إفريقيا الشمالية.

ويعزى تكوين جماعة «الإزالة» بكل تأكيد إلى تأثير «جماعة التبليغ ذات

---

(30) J. Kenny الشريعة في نيجيريا. مسح تاريخي في Bulletin on Islam & Christian - Muslim Relation in Africa 4,1, 1986 pp. 1 - 21; C.N. Ubah، الجذور التاريخية لمسألة الشريعة = = في نيجيريا في Journal of Institiute of Muslim Minority Affairs, XI, 2, 1990, pp. 321 - 333.

(31) هكذا كتبته الباحثة (المترجم).

الأصل الهندي؛ والهدف المشترك والمتقاسم بين الحركتين، هو إعادة المسلمين القليلي الالتزام بأوامر الدين إلى طريق العقيدة الصحيحة، وبخاصة أولئك الذين يتساهلون في أمر الشرك، وهو الإنحراف التقليدي في الإسلام الإفريقي. إذ إن مبدأ «وحدانية الله» [أي عقيدة التوحيد] ثابت يقينا في صرامة مطلقة، والمصدران الوحيدان المسلَّم بهما هما القرآن والسنة. وما عدا ذلك فإن واجبيْ الفرد الأساسيين في كلا التنظيمين هما تعليم الأهالي، والمشاركة الفردية النشطة غير القابلة للتأجيل في سياسة بلده.

ومع ذلك فإن جماعة «الإيان إزالة» تفترق تماماً عن الجماعة التوأم لها [أي جماعة التبليغ] ولذلك التمايز دواعٍ عرقية كيسة محضة.

وانتشار جماعة التبليغ أمر واقع أيضاً وبخاصة بين أفراد قبيلة اليوربا، وبين المهاجرين من الهنود الباكستانيين. وعدا ذلك فتتميز حركة الإزالة بأنصارية كثيفة حادة العصبية، وهي حدة كثيراً ما ولدت ظاهرة عدم «التحمل»، كما هي الحال في الكفاح المغالى فيه ضد أمري «المرابطية» والطرق الصوفية الموصومين بالظلامية وفساد الذمة. ويتخذ الكفاح ضد طوائف الطرق الصوفية - عن طيب خاطر القائمين به - شكل معارضة لاحتفالات المهرجانات الدينية التي تُعَدُّ عملاً مخجلاً وتكلفاً بالغ الإسراف، وتكفي إجالة الفكر فيما يضرب مثلاً على ذلك الاحتفال بما يجري في مهرجان القادرية، الذي يقام على شرف عبد القادر الجيلاني، حيث يصطف آلاف الأشخاص في مواكب جياشة يدقون الطبول وينشدون المدائح القادرية لساعات طويلة جائبين شوارع كانو دون توقف. وتسخِّر جماعة «إزالة» البدع في صراعها مع الطوائف الصوفية وسائل الإعلام المتعاطفة معها، مثل هيئة كادونا للإذاعة الاتحادية المسموعة Federal Radio corporation - Kaduna والسلطة النيجيرية للإذاعة المرئية Nigerian Television Authority في كادونا أيضاً، إضافة إلى صحيفة Gaskia ta fi kwabo الناطقة بالهاوسية، وهي من أوسع الصحف نفوذاً ومن أكثرها إظهاراً لرهافة الحس حيال الإعلام، ولا سيما الإعلام الإصلاحي منه، وإعلام جماعة الإزالة بخاصة.

كانت الهجمات على طوائف الطرق وعلى التصوف ـ بصفة عامة ـ تتجسم في حملة ثلب إعلامية، عمادها كتيبات ومنشورات ضد التيجانيين والتيجانية المستصلحة. وهناك اتهام بالتعصب الطائفي متبادل بين أتباع إبراهيم نياس ودعاة الإصلاح المساندين للقول بفساد أخلاق أتباع الطرق، وكانت الإهانات هي القاسم المشترك في تراجم مغرضة لحياة [المراد التشهير بهم]، وهي تباع في نيجيريا الشمالية بكميات هائلة. وهناك على الأخص عملان يبجلهما أتباع التيجانية. الأول هو: خلاصة عقيدة [ورد][32] التيجانية المسمى «جواهر المعاني» والأدعية. والثاني يسمى «جواهر الكمال». ويشكل كلاهما الهدف المفضل لدى إعلام جماعة «الإزالة» التي لا تغفر للتيجانيين تقبل وجدان أي منهم فكرة وجود النخبة، ويقينهم الراسخ بأن الجنة هي حتماً دارهم في الآخرة.

ورداً على هجمات الإصلاحيين قامت مشيختا الطريقتين الرئيسيتين التيجانية والقادرية الناصرية بتكوين مؤسستين شبابيتين هما مؤسسة «فتيان الإسلام» ومؤسسة «جند الله».

ولاستكمال هذه الصورة المختصرة لحركة جديد الحنبلية لا يسعنا إلا استدعاء أحد خيول معركة «إزالة» أي الانتباه الموجه إلى تعليم الإناث وترقيتهن، وفي قمة ذلك الانتباه تأتي دورات تجويد القرآن والاهتمام بإعداد وعاظ جوالين «Masu Wa'azi»

والخطبة العامة إضافة إلى كونها الوعاء المفضل لاستراتيجية محكمة لاستلحاق مريدين جدد بالطريقة، فإنها تيسر فرصاً لحياة مصطخبة ليس من

---

(32) درج الكتاب الغربيون ومن بينهم صاحبة هذا البحث على استعمال مصطلحات يشتقونها من مفردات إسلامية من بينها كلمة عقيدة التي كثيراً ما استعملوها في غير ما يستعملها المسلم. فها هي باحثتنا تستعملها في معنى «أخذ العهد والورد» وهو تعبير يفهم منه أصحاب الطرق الصوفية» أن آخذه يعاهد شيخ الطريقة على اتباع تعليماتها والالتزام بتكرير وردها يومياً، وماهيته تسابيح وأدعية متعددة تعد بالمئات، فضلاً عن الإلتزام ـ إن كان قادراً ـ بقراءة حزب الطريقة جماعة في زاوية الطريقة مرة كل أسبوع على الأقل.

النادر أن يخالطها عنف شديد بين أشياع مختلف الفرق. وفي الأعم الأغلب تعثر شعائر [طقوس][33] الإصلاحيين على الدوام على موضع لها فيما يسمونه بـ «المجالس»، وهي أماكن غير رسمية لإقامة الشعائر الدينية مفضلة لدى خطباء جماعة «الإزالة». ويرجع الفضل في فضيلة التبكير في أداء كل صلاة بما يقارب الساعة عن الموعد المعتاد لأدائها إلى الإصلاحي المتمسك بأداء فريضة الصلاة في أوائل أوقاتها. (فصلاة الظهر ـ مثلاً ـ تقام عند الثالثة عشرة وليس عند الرابعة عشرة)؛ وهي عادة أطول الصلوات وتدوم حوالي العشرين دقيقة على خلاف عَشْرِ الدقائق المعتادة، وتؤدى الصلاة في جو استثنائي من الصرامة. ويكفي التفكر في ضرورة اصطفاف المصلين في صفوف دقيقة الاستقامة.

وتكمن الأهمية الاجتماعية لجماعة «إزالة البدعة» ولأتباعها الشعبيين فيما تمتعت به الحركة من اعتراف رسمي بها في 1985.

أما عالم الريف فلا يبدو ـ على أي حال ـ أنه حساس تجاه إعلام جماعة الإزالة، لذلك بقيت تلك الجماعة ظاهرة حضرية.

ويبدو جلياً أن شعبية النظريات الجذرية والعسكرية لجماعة الإزالة هي في جانبها الأعظم ثمرة للحالة الاجتماعية الاقتصادية المفجعة في المدن النيجيرية الكبيرة، يبهظها تضخم مالي متسارع التزايد، وهجرة كثيفة من الريف إلى المدن يتعذر إيقافها؛ أي إن النزوح الريفي، والضغط السكاني الذي لا يمكن تحمله لا يتيحان مجالاً للتحدث عن الصعوبات المجهرية. إن البون لشاسع بين [زراية] بلاد الهاوسا التي تمكن معاينتها في الإقليم الشمالي و[حالة] الحكومة المركزية.

ولاستكمال لوحة الحركات الدينية في كانو المدينة رمز الإسلام النيجيري نتوقف لحظة عند حركة ذات تكوين مميز، إنها حركة الدعوة

(33) على الرغم من نفوري من استعمال مصطلحات دينية غير إسلامية فلم أجد في اللغة العربية لفظاً أقرب إلى أداء معنى المصطلح الذي استعملته الباحثة من لفظ شعائر، لذلك لم أستعمل لفظة «طقوس» التي توردها القواميس ترجمة للفظة الباحثة.

الموجهة لتقوم بدور من الدرجة الأولى في هذه السنوات الأخيرة.

فخلال سني العقد السابع ترسخت ـ كما سبق أن ذكرنا ـ في قلب جامعة كانو الإسلامية، أي جامعة بائيرو «جمعية الطلبة المسلمين»، وهي جمعية إصلاحية كانت قد نشأت في البيئة اليوروبية منذ سنة 1954 البعيدة. ومع أن الدعوة نشأت نتيجة لانقسام حدث في هيكل جمعية الطلبة المسلمين بكانو متأثرة بالثورة الإيرانية وما لها من دور مكهرب للأصولية الإسلامية، فقد كانت الدعوة مؤسسة إصلاحية قريبة من الأوضاع النظرية للشيخ قومي، لكنها كانت معارضة في الوقت نفسه للتطرف والعنف التقليديين اللذَيْن تتسم بهما جماعة الإزالة.

وإضافة إلى ذلك، كانت الدعوة تضم إليها الشباب الجامعي (من ذوي الأعمار المتراوحة بين 18و35 سنة) وتمثل الثمرة الأكثر تعقيداً لمنهج التربية الحديثة كما يطبق في المدارس الإسلامية.

وعدا «جمعية الدعوة» فقد انبثق عن أزمة جمعية الطلبة المسلمين حركة أخرى هي حركة الأمة، مكونة من فريق نشأ متعاطفاً مع إيران، وانقسم بدوره إلى فرق ثانوية مختلفة لكل منها مميزاتها الخاصة بها هي: (الحديبية والثقة الإسلامية النيجيرية واتحاد النساء المسلمات وجمعية نيجيريا).

وأخيراً كان لفريق ثالث أصل يمتد إلى جمعية الطلبة المسلمين، إنه «يان الشيعة» وهو جناح متطرف مجاهر بانتمائه للخميني ومتعاطف مع الأفغانيين، وعدو لدود لأي تصالح مع السلطة. لا سيما الطلبة الجامعيون وطلبة المعاهد الثانوية العليا، على حين يتدنى عدد أتباع هذه الحركة من الأهالي إلى الصفر تقريباً. واليان الشيعة هم المتكلفون الوحيدون لعبادات نشطة سنتها كتابات مقدسة تؤدى في ذكرى المجدد الكبير لسنة 1800 الشيخ عثمان بن فودي.

ونستمر للغرض نفسه مع بحث عن نيجيريا الشمالية عنوانه «النساء والانتفاضة الاجتماعية: أزمة في القيادة الإسلامية في شمال نيجيريا» لشخصية ذات شأن كبير قد حضرت ندوة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية، إنها (جين بويد) صاحبة كتاب ألفته مؤخراً أسمته «أخت الخليفة: نانا أسماء 1794 ـ

1865 معلمة وشاعرة وقائدة إسلامية»[34] قصدت من وراء تأليفه افتتاح شريان بحوث جديد.

عاشت جين بويد في نيجيريا الشمالية تسعاً وعشرين سنة وسكنت كاتسينا وسكوتو حيث عملت ودرست تحت إشراف الوزير الحاج جنيد. وهي كاتبة اكتسبت شهرة كبيرة عند الهاوسا، وبخاصة بعد أن ترجمت من العربية إلى الهاوسية في سنة 1974 العمل الكبير لمحمد بيلو، وهو كتاب «إنفاق الميسور». وقد سبق لجين بويد أن انقطعت طيلة سنوات عديدة لدراسة الإسهامات الفكرية النسائية في أدب الجهاد، وهو إسهام يأبى ألا يؤبه له إذا استحضرنا في أذهاننا أن النساء المتحدرات من عثمان بن فودي كن المترجمات الوحيدات لما كتبه أساتذة حركات الإصلاح الديني[35]. وكان اهتمامنا موجهاً بخاصة إلى «اليان تارو Yan Taru (الصالونات) الأدبية الأنثوية التي لها دور حاسم في تخليد الأدعية الملهمة[36] لعثمان بن فودي مؤسس خلافة سكوتو[37] وقد رأينا كيف أن ذكرى جهاد عثمان بن فودي لم تخمد قط منذ سنة 1804، لا في كانو ولا في نيجيريا الشمالية بأجمعها. فالعقيدة الصحيحة المنشودة من خلافة سكوتو بعزم لا يلين، تمثل اليوم عند الكثير من المسلمين المبدأ الذي يحبسون عليه حياتهم. وقد ذكرنا أيضاً الدور الحاسم للمهدية في التاريخ السياسي للسودان. ولنتساءل الآن عن المصادر العقدية التي انبثقت منها هذه النظرية التي عمرت ما ينيف عن أربعة عشر قرناً،

---

(34) J. Boyd أخت الخليفة: نانا أسماء 1793 - 1865 معلمة وشاعرة وقائدة إسلامية London Frank Cass 1989.

(35) J. Boyd، (برعاية) محمد بيلو «إنفاق الميسور» زاريا Northen Nigerian Publishing Company 1974.

(36) استعملت الباحثة لفظة عبادات فلم أستسغها (المترجم).

(37) J. Boyd D.M. Last دور المرأة كـ «وكيل ديني» في سكوتو in Canedian Journal of African Studies, 19, 2, 1985 pp. 289ss; J. Boyd نساء الفولاني الشاعرات في محمد أحمد A.H.M.Kirk - Greene (برعاية) Pastoralis of West African «Savanna» Manchester University press pp. 120 - 42.

المنتظرة - في توتر - انقلاباً ما والتي قلبت إفريقيا جنوب الصحراء بأجمعها [رأساً على عقب] عن طريق حملات جهاد عديدة انطلاقاً - على وجه التقريب - من القرن الثامن عشر.

كانت الرؤية السياسية لعثمان بن فودي مطابقة للفتاوى الفقهية لمحمد بن عبد الكريم المغيلي المفتي الشهير لتلمسان في أواخر القرن الخامس عشر(38). ولِكَوْن المفتي المغيلي مناصراً للتطبيق الموسع لمبدأ الجهاد، فلم يعمل على تعضيد القول بضرورة الهجرة من أقاليم الكافرين فقط، بل نشر أيضاً نظرية الجهاد ضد المسلمين المنافقين عديمي الأهلية، معلناً بذلك شرعية الثورة ضد الحاكم الباغي الجائر.

[كان المغيلي] خطيباً لا يتعب، يتنقل من مكان إلى آخر لا يستقر أبداً وواعظاً يلهب المشاعر، نشر نظرية أساسية أخرى، إنها نظرية المجدد الذي يظهر في الأرض لمقاتلة العلماء الفاسدة ذممهم، وليعيد العدل، محرماً الخبيث ومرغباً في الطيب. هذا الاعتقاد عزز في زمانه عقيدة ظهور المهدي.

طرح شارلوت بلوم وهامفري فيشير - من هيئة التدريس بمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية - للنقاش [أما الندوة] التفسير الحاضر لانقلاب الصونقاي الذي قاده الحاج محمد في سنة 1492 من خلال تدخلهما الجدلي حول المغيلي، [وهو تدخل] وضعا له عنواناً معمّى صيغته: «وله ثلاث برتقالات، أو معضلة الأسكيا؛ الأسكيا المغيلي وتمبوكتو».

الواقع أن كتابات التاريخ الرسمية مجمعة على أن الانقلاب كان ثورة إسلامية على أسرة حاكمة، وهي وإن كانت أسرة سنية شرعية، فإنها كانت محجمة [عن العمل بتعاليم] الإسلام، وفوق ذلك كانت ترشو العلماء. وعلى النقيض مما قيل في الندوة، نجد فيشر يقدم نظرية مؤداها أن الانقلاب قام لأسباب عرقية، مع ميله في الوقت ذاته نحو وجود حالة من التنافس

---

(38) A.A. Batran مساهمة في ترجمة حياة الشيخ محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي التلمساني في «Journal of African History» XIV, 3, 1973, pp. 381 - 94.

المستوطن بين فقهاء[39] تمبكتو وفقهاء «قاو». وحدث بعد ذلك تنازع حول الدور المركزي الذي كان للمغيلي بخاصة في عملية تحويل الصونقاي إلى الإسلام، الذي يعود الفضل فيه إلى إجاباته الشهيرة عن الأسئلة التي طرحها عليه الأسكيا محمد[40] بل على النقيض من ذلك، فقد مال فيشير إلى الاعتراف بتأثير أعظم في الإسكيا لعالم من علماء ذلك العصر هو السيوطي.

وما زلنا نتحدث عن البحوث المتعلقة بنيجيريا، البلد الذي هيمن هيمنة كبرى شاملة على الندوة طيلة أيام عملها الثلاثة، التي قدمت خلالها دراستان ذواتا أهمية بالغة عن يوربا الأقاليم الغربية، عرض استيفان رايخموت - من جامعة بايروئت - في أولاهما نتائج أبحاثه في «إيلورين» بنيجيريا في حقل التربية وعنوانها: «تطور التعليم الإسلامي في إيلورين» وتفاعله مع «أشكال التعليم الغربي» على حين قام باولو دي موررايس فارياس من جامعة برمنغهام بتعريض الصلات بين الهوية الإسلامية والهوية اليوروبية للأضواء تحت عنوان «الهوية الإسلامية والهوية اليوروبية: تبادل علاقات».

إسلام اليوروبا! إسلام مخالف في نوعه لإسلام العقيدة الصحيحة، وللمهدية اللذين تضمنهما إسلام الفولاني والهاوسا، وعلى الرغم من أن اليوروبا كان قد تم إسلامهم منذ أكثر من قرنين، فقد حافظ على ثقافتهم التقليدية قاعدة أساسية للتعبير الديني. والواقع أن الجمعيات الدينية الإسلامية المتوالدة مستوحاة من مؤسسة «إيقب egbe» القديمة التقليدية التي كانت لها مهام إعانة معلنة جسدت في مستوصفات ومستشفيات ومدارس، يتميز العاملون فيها بأزياء خاصة، ويلتزمون بتركيبة عرقية دقيقة، وما من شك في أنه

---

(39) فضلت استعمال تعبير فقهاء عن استعمال ما تترجم به القواميس التعبير الذي استعملته الباحثة وهو رجال الدين.

(40) M. Hiskett، تقليد إسلامي للإصلاح الديني وجد في السودان الغربي منذ القرن السادس عشر إلى الثامن عشر. في «نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية»، - XXV, 3, 1962 pp. 577 96; J.O. Hunwick (a cura di) الشريعة في صونغاي: إجابات المغيلي عن أسئلة الأسكيا الحاج محمد London oxford University press, 1985.

كان من بين أهم الجمعيات التي انتشرت في مطلع القرن العشرين جمعيات: «إيجبو للمسلم الودود Ijebu Muslim Friendly Society»، وأنصار الدين Ansar ud - Deen، والأديب المسلم، Muslim Literary، ونوائر الدين Nawair ud - Deen. وإسلام اليوروبا المتأثر في أعماقه منذ سنة 1840 بحضارة الـ «أويو»، وصل إلى أقصى مدى اتساعه فيما بين 1892 و1908 ودون الالتفات إلى مذبحة مسلمي الـ «أويو» في فترة سنتي 25 ـ 1825 كانت الديانة الإسلامية تتمتع بقدر من الهيبة في بلاطات الـ «أوبا Oba» [الملوك] وبالاعتراف بالدور الاجتماعي والديني للجماعة وتتمثل المصادقة على ذلك الاعتراف شعائرياً في مناسبات الأعياد الإسلامية كالعيد الكبير، ومنها تقديم [الشخصيات المسلمة التي تحصل على مكانة مرموقة] حديثاً إلى الملك رسمياً(41).

تنتشر الأحمدية(42) في المحيط اليوربي انتشاراً واسعاً لا سيما في نيجيريا الشمالية، وهي منظمة دينية كان لها دور رئيس في خطوات تحديث اليوربا قبل أن تحرّم الأحمدية أو أن يحظرها القانون في الأقاليم الشمالية(43).

وهناك مظهران لإسلام اليوروبا يبدوان مكتسبين بنوع من الأهمية: أولهما انعدام المنافسة. وثانيهما انعدام وجود ثأر لبعض أتباع الأحمدية من اليوربا لدى البعض الآخر، كما أنهم لا يعرفون التشيع.

---

(41) T.G.O. Gbadamosi تنامي الإسلام بين اليوروبا 1908 - 1941 لندن .Lngman, 1978; p.J ryan إيمالي يوروبا، المشاركة في العادات الإسلامية: دراسة في تقوى الفقهاء Missola .Scholars Press 1977

(42) طريقة أنشأها في القرن الماضي هندي يدعى أحمد ميرزا أصدر فتوى بتحريم الجهاد ضد الإنكليز، فكافأوه بأن أنشأوا له جامعة في عليكره بالهند. دار جدل حول سلامة الطريقة ومعتقد مؤسسها. وحسم الأزهر الأمر بإصدار فتوى بزيغ الطريقة ومؤسسها، وتحريم التزاوج بين أتباعها وبين المسلمين، وتحريم ذبائحهم. وأصدرت حكومة الباكستان قانوناً يَعُدُّ الأحمدية كافرة بالإسلام. (المترجم).

(43) M.J.A. Kayode، الإسلام في بلاد اليوربا دين وسياسة أطروحة دكتوراه لـ Ccan - Iep, .Bordeaux, Paris, 1989

وعدا ذلك فإن إسلام اليوربا لا يبدو أنه يعرف التعصب الطائفي ولا المحاجة المذهبية العنيفة مثل إسلام الهاوسا. ولم يحدث قط أن وجد أسلوب التاضح [تزاوج] بين عرقي اليوروبا والهاوسا. ومع ذلك فيجب ألا ننسى الدور التاريخي لمدينة «إيلورين» التي درسها استيفان رايخموت.

تُعَدُّ المدينة المتمردة «إيلورين» مكة اليوروبا منذ أن تطورت فيها ثورة الـ «أفونيا» على السلطة العليا للـ «ألافين» الـ «أويو» سنة 1797 إلى تمرد سياسي سرعان ما تحول إلى حركة جهاد ضد الكفار، يقودها الواعظ ابن صالح المشهور شعبياً باسم «عالم إيلورين». وقد صارت تلك المدينة إمارة مرتبطة رسمياً بسكوتو، كما صارت مهداً للإسلام في الأرض اليوروبية.

ومن خلال تقرير هافكينز المعنون «الهوية الإسلامية كما يعبر عنها في الشعر الفلفولدي نتحول إلى شمال الكاميرون، إلى مروه حيث يرتبط الـ «فيروبي» المسلمون بجيرانهم الـ «كيردي قويزيقا» لزمن طويل. وما بينهم من علاقات معقدة، ليس من النادر أن تكون عدوانية.

تفحص المؤلف ـ كما سبق أن فعل في كتابه «أناشيد إسلامية عند البيول» قصيدة كلاسية من الشعر (البوصوراو Busuraa'u) الفولفولدي، نظمها سنة 1789 محمد توكور رفيق عثمان بن فودي[44]. ويُعَدُّ هذا النشيد في مروه مثلما هو في بقية الكامرون النص الديني الأكثر أهمية المكتوب باللغة الفولفولدية، فهذه القصيدة الطويلة في مدح الرسول محمد ﷺ يتكرر إنشادها بل وقد يتغنى بها، وبذلك فالبوصوراو هي أقوى توكيد على الدور الرئيسي الذي قام به محمد ﷺ في الحياة الدينية للبيول[45]. وهي قصيدة ثرية بالتأملات الروحية تحض الإنسان على أن يحيا في خوف من الله، وفضلاً عن ذلك تقوي الهوية الإسلامية لبيول مروة المدينة الصغيرة التي تكرر فيها بروز توجهات مهدية في ماض قريب.

---

(44) Haafkens، «أناشيد إسلامية عند البيول» Leiden, Brill, 1983.

(45) عن عقيدة محمد، قورن بـ A. Schimmel وأن محمداً رسوله. تبجيل الرسول في التقوى الإسلامية. University of Carolina press Chapel Hill London 1985.

كان هافكينز أحد خطباء الندوة القلائل الذين عبروا بصراحة ودون ان تخامره أي شكوك، عن هوية إسلامية إفريقية ذات معنى وحيد، تتحقق - في رأيه - في ولاء مشترك للسنة وللرسول ﷺ. ومن أرض الأدماوا المطعمة بخمائر الثورة المهدية نتحول الآن إلى الأرض التي اختارت المهدية، إلى السودان، البلد الذي قطعت فيه المهدية والوطنية معاً مفازة طويلة، توحدهما علاقة ليس من الممكن تعريفها إلا بأنها مما يرتب التزامات على طرفيها كليهما.

وفي تقرير عن الهيمنة الإسلامية على السودان تتمثل في: صوفية ومهدية وإسلامية Islamic Hegemonies in the Sudan: Sufism mahdism Islamism يصف ريكس أوفاهي Rex O'Fahey من جامعة بيرقين في إجمال من خلال نظرة تاريخية سريعة، الظروف التي مكنت المواعظ المعمَّرة لمحمد أحمد من الدنقلي [نسبة إلى دنقله] «المهدي المنتظر» من النجاح. فمن العلاقات المعقدة المتضامنة عبر القرون بين العطايا الإلهية والعرقية والإسلام في ممالك السودان النيلي منذ عهد «فوني» ودار فور «حتى تفجّر النظم الجديدة التي استوحاها أحمد بن إدريس قبيل نهاية القرن الثامن عشر وهي: الخلوتية والختمية والإسلامية والرشيدية والصالحية، وجميعها طرق مقتصر كل منها على عرقية صارمة. وكل شيء في القسم الشمالي من البلاد وبخاصة في الجزيرة وكردفان ودارفور يسهم في خلق شعور عميق بهوية إسلامية[46].

عدا ذلك بيَّن «أوفاهي - عن وعي - أخطاء النظام الأستعماري المصري لمناصرة سياسة مركزية وتصديق غير معنيين بالخصائص الإقليمية.

وتوقف الخطيب عند مظهر للمهدية السودانية قلما ينتبه إليه، إنه مظهر «نفوذ العربي» لا سيما في المظاهر الثانوية السياسية للمهدية ذات التقاليد الإدريسية، كالقلق المستمر بسبب المصير يوم القيامة، والتيقن من الحياة في أسوأ ما يمكن من العوالم. والفضل في ذلك يعود إلى إمكان مقاسمة المريدين

(46) R.S. O'Fahey J.L. Spaulding، ممالك السودان، لندن R.S. O'Fahey Methuen, 1974 الدولة والمجتمع في دار فور، London, Hurst, 1980.

للمهدي لغة مشتركة وأن نجاحه في جهاده ضد استعمار متعدد سيكون مضموناً[47].

وأخيراً، يتوقف أوفاهي وقفة قصيرة عند الدينمية المعاصرة التي يراها تعترض طريق مختلف الفرق الإسلامية مثل الإخوان المسلمين المتحدرين من مصر الملتزمين منذ سنة 1946 بالكفاح ضد الشيوعية، ويعتزمون إعمال دستور إسلامي في شمال البلاد. وكذلك فرقة «إخوان الجمهورية» التي أخذت على نفسها عهداً بأن تواجه كامل مجموعة المشكلات الاجتماعية الاقتصادية العارضة.

خلال عمل الندوة أعطي إسلام إفريقيا الشرقية أيضاً الاهتمام الذي يستحقه عن جدارة، إذ وصف فرانسوا كوستانتين في تقريره المعنون «سلسلة قيادات الطوائف الإسلامية في إفريقيا الشرقية» الذي قدمه للندوة. وهو محاضر في جامعة «الـ (باو) وبلاد الآدور»، ألف مؤخراً نصاً عنوانه «صوت الإسلام في إفريقيا الشرقية» حقق نجاحاً كبيراً في البيئات الأكاديمية. أما التاريخ الأضعف «ملهاة» للإسلام، وإن لم يكن أقل أهمية - بسبب إثارته الأقل [للمستمع]، فإن [دعاة] الإسلام لم يحققوا طيلة أكثر من قرن من الزمان إنجاز أي عمل يؤدي إلى زيادة أنصاره في دواخل البلاد، مقتصرين على إبقاء الدعوة إلى الإسلام في مجال التجارة الحضرية على طول الشواطىء الشرقية»[48].

---

(47) البيبليوغرافيا حول المهدية السودانية شديدة السعة؛ ونقتصر هنا على الإشارة فيما يلي إلى بعض الموضوعات ذات التعلّق المميَّز بتقرير أوفاهي: N. Grandin السيد عبد الرحمن المهدي - 1958) (1959 وميراث المهدية في السودان الشرقي في J.P. Digard (برعاية) الطاهي والفلسفة. تبجيل Maisonneuve et Larpse, 1982, pp. 217 - 26; R.H. باريس 7«Maxime Rodinson» Dekmijian M.J. Wiszomirski القائد الموهوب في الإسلام: مهدي السودان، في «الدراسة المقارنة في المجتمع والتاريخ»، XIV, 2, 1972, pp. 193 - 214; G. Prunier حركة الأنصار في السودان منذ نهاية الحكومة المهدية (1898 - 1987) في «الإسلام والمجتمعات في جنوب الصحراء» pp. 61 - 1988, L. Kaptejns عقيدة المهديين والتقاليد السودانية. في Africa, I.A.I. 55, 4, 1985, pp. 390 - 99 & G.r. Warburg الإسلام والدولة في «سودان النميري» المصدر نفسه 13 - pp. 400.

(48) F. Constantin (برعاية) سلسلة مسارات الإسلام في إفريقيا الشرقية، Paris Karthala 1987.

والطرق الصوفية كالقادرية والشاذلية والمرغنية - وإن لم تعرف قدراً واضحاً من الانتشار في إفريقيا الشرقية فإنها كانت على قدر ضئيل من التسييس، ولا سيما إذا ما قارنا تسييس تلك الطرق الثلاث بالمشاركة المكثفة للنظم الصوفية في الحياة السياسية في وسط غرب إفريقيا (وبخاصة في السنيغال وفي نيجيريا). وما من بد من أن تشكل الطريقة نموذج توجه محكماً ومرجعاً للإجراءات الصعبة لهوية واستقلالية الجماهير السواحيلية سواء في مواجهة الاستعمار أم في مواجهة التعريب(49). فمن القادرية العتيقة في باقامويو Bagamoyo في تانزانيا، إلى الأحمدية الحديثة ذات الأصل الباكستاني، الطريقة التي ترفع الرقي الاجتماعي والمؤسسات النسائية فوق كل مستوى، من إسلام «ياو» القديم العهد، الغني بأخلاط عقائد دينية وفلسفية متعددة تبدو غير متوافقة، إلى الاحتفالات الأوغاندية الباذخة بحلول المولد النبوي، الوسيلة الهائلة لتجنيد أتباع من بين غير الجانحين، إلى المحاجّة العنيفة بين [المريد] القادري و[المريد] الشاذلي في مالاوي، إلى الشيخ الأمين بن المزروعي العالم الإصلاحي في كينيا، حتى الطائفة الشيعية الإثني عشرية أو الزيدية أو الإسماعيلية في زنجبار، وفي ومومباسا ودار السلام. فإسلام شرق إفريقيا الذي أهمله الدارسون زمناً طويلاً، يبدو اليوم حقلاً خصباً للبحوث. وأخيراً، لفت المحاضر الأنظار إلى المشاركة النشطة المدهشة للنساء في حياة النظم الصوفية في إفريقيا الشرقية، حتى وإنْ كان كونستانتين يقوّم مشاركتهن كما هي مثبتة من مفهوم قرائن الجدال حولها التي تبقى دائماً موافقة للتقاليد، ولا بد من ذكر الأدوار القيادية التي قامت بها المرأة في حسينية «إيسيولو Isiolo» في كينيا مثلاً، أو في «علوية جزيرة» لامو(50). وما زلنا مع الإسلام السواحيلي، حيث

---

(49) A.H. Nimtz الإسلام والسياسة في شرق إفريقيا. النظام الصوفي في تانزانيا، Minneapolis, University Of Minnesota Press 1980.

(50) A. Hjort، قرية السافانا، روابط ريفية وفرص حضرية في شمال كينيا Stockolm Stadiesin Social Anthropology, Stockolm. A.P. Caplan; 1979 اختيار وإجبار في مجتمع سواحيلي، London, Oxford Un. Press, 1975; F. Le Guennec - Coppens، خمر نساء لامو. تنوع ثقافي ودينمية اجتماعية، نشر بحث في الحضارات Sant - Just La Pendue Chirot, 1983.

توقف يوستو لاكونزا بالدا Justo La Cunza Balda من معهد روما البابوي للدراسات العربية عند: البيان المتعلق بـ «دور السواحيلي في إسلام شرق إفريقيا The role of Swahily in East African Islam حول التطور الأخير لإسلام سواحيلي حقيقي يتميز بالاستعمال التقليدي والديني للغة السواحيلية، وبمولد أدب شعبي إسلامي مزدهر بهذه اللغة[51]. وتقويم السواحيلي من وجهة نظر دينية وتربوية هو جزئياً إجابة على التأثير المتنامي لبعثات التبشير المسيحية، وهو من جانب آخر إجابة على مزيج العقائد الفاعل الذي تشتمل عليه الأحمدية.

لقد تأكد فعلاً وجود آداب سواحيلية إسلامية شعبية حية، والأب الروحي لتلك الآداب هو الشيخ الفارسي الذي كان من بين أعماله ترجمة عظيمة الصحة للقرآن نشرها سنة 1967 حظيت بتقدير كبير وانتشار واسع[52].

الإسلام الذي يعبر عنه طواعية باللغة السواحيلية هو إسلام الدواخل وليس إسلام الساحل، وبالتحديد إسلام الفاشينزي، وهم سواحليو الدواخل. كما أنه هو المحصول التاريخي للتقمصات السياسية والاجتماعية الأكثر حداثة.

عند اختتام الندوة لأعمالها تبلورت تلك الأعمال كما لم يحدث قط من قبل، فجسدت مرونة إسلام يبدو بلباقة في الوقت ذاته «دين دولة» وأداة سلطة، وهو أيضاً دين شعبي، ملاذ وعلم يلجأ إليه من أفراد الطبقة المهمشة، المواطن القلق المحتج. لذلك يجب ألا يتحدث عن إسلام بصيغة المفرد وعن هوية إسلامية أحدية المعنى وحيدة الفحوى، بل يتحدث عنه بصيغة إسلام جمع، وعن تعددية هويات إسلامية مختلفة، ما دامت المفاهيم قد تعددت،

---

(51) F. Constantin، أصل سواحيلي وهوية سياسية. تعليق على خلود التكوين لواحد غير عرقي في J.P. Chretian G. Prunier (برعاية) عمل مذكور في ص 377 - 55.

(52) J. Lacunza Balda تحقيق في مفاهيم وأفكار وجدت في الكتابات الإسلامية باللغة السواحيلية، أطروحة دكتوراه نوقشت في مدرسة الدراسات الشرقية الإفريقية بلندن 1990, J.N. Knappert الشعر السواحيلي الإسلامي Suahily Islamic Poetry, Leiden Brill, 1971.

بل تبدو ازدواجية المشاعر كامنة في كنه الديانة الإسلامية نفسها[53]. فإذا ما وجد حقيقة تيار أطهار أصولي عدو لدود لأية رغبة في تجديد يناقض التعاليم القرآنية، فسيوجد معه في الوقت ذاته تيار آخر مواز له، وسيكون إصلاحياً سلمياً حساساً تجاه سرعة النمو الثقافي والاقتصادي والتقني للغرب. وإذا ما ظهر عدم تحمل تقليدي وتركيز عرقي في مواجهة أوروبا وقيمها الخلقية والدينية، فسيصاحبه بالمِثْل في الوقت ذاته ويلازمه دوماً نمط تقليدي لما جرى به العمل من مزيج خصيب من مختلف العقائد الخفية في مواجهة ديانات عرقية [وثنية] دليلاً على ازدهار الإسلام الإقليمي في أراضي ما تحت الصحراء الإفريقية الكبرى. وقد ترتب على تلك التعددية نتيجة أولية تولد عنها اتصال معرفي مؤسس على مجموعة ثنائية المتعارضات، كانت قد تحولت في وقت قصير إلى أشكال ثابتة من: «إسلام عربي [يحاذيه] إسلام إفريقي»، و«إسلام فقهاء [يحاذيه] إسلام شعبي» و«إسلام حضري [يحاذيه] إسلام ريفي» و«إسلام مركزي [يحاذيه] إسلام طرفي» و«إسلام سنّي [يحاذيه] إسلام شيعي» و«إسلام تعاوني [يحاذيه] إسلام قومي»[54]. وفضلاً عن القيمة العملية لهذا الإنشطار فإن الذي يميّز الإسلام الإفريقي خلال سني العقد الثامن من القرن العشرين يبدو في ضوء البحوث المقدمة للندوة قدرة لا تصدق على تقمص ذاته وذات الإسلام الذي يحاذيه [لما بينهما من فروق][55] [تبدو] في لعبة جدلية لبقة تكون ضماناً للتوالد الذاتي الثابت غير القابل للتخيير، أو تكون متبلة»[56]،

---

(53) J.P. Charnay (برعاية) إزدواجية المشاعر في الثقافة العربية باريس Anthropos 1967.

(54) N. Levizion H.J. Fisher (برعاية)، الإسلام الريفي والحضري في غرب إفريقيا، لندن Lynne Rienner Boulder, 1986.

(55) هذه الفروق التي حاولت الباحثة إبرازها في لباقة، هي فروق لا تمس جوهر عقيدة توحيد الباري جل وعلا، ولا تشكك في رسالة رسول الإسلام ﷺ. ولا أنكر وقد درستها بإمعان في كثير من البلاد الإفريقية أن عليها الكثير من المآخذ، وإن لم ترق بها إلى درجة تكفير من مارسها، وهي مآخذ مردها الجهل بالإسلام الصحيح. وترجع أيضاً إلى عهد قريب إلى قصور خطباء الجمعة والوعاظ.

(56) أرادت الباحثة بتعبير «متبلة» أنها مضمخة بعقائد أخرى بعضها حق وبعضها باطل، والأخير هو بقايا معتقدات وثنية موروثة عن الأسلاف عالقة بوجدان الإفريقي.

وفي الوقت نفسه تكون النظرية الأساسية شرطاً لا بد منه للمضي قدماً نحو قلب كل من النظام [الإلحادي على الله معتنقيه والنظام الديني الوثني العرقي] السائدين.

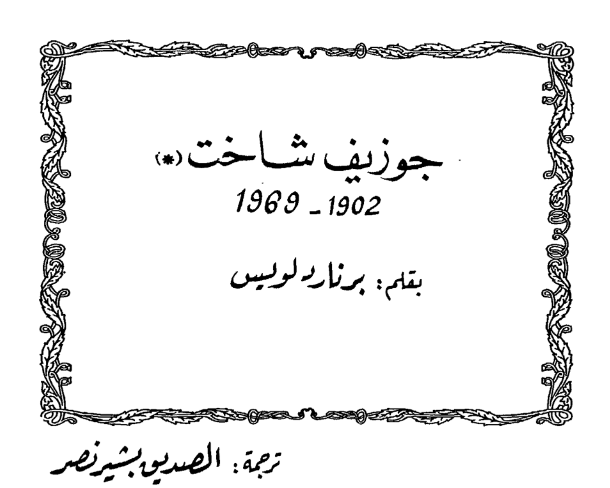
تعليق لا بد منه:

على الرغم من تجربة سابقة لي مع شدة تعقد أسلوب الباحثة الأستاذة دي كاروليس، واللغة العلمية الراقية ذات المفردات المهجورة التي تستخدمها عندما ترجمت لها دراسة دقيقة عن (العبد الموكل في التصرف المطلق في ما تحت يده من أموال سيده المسلم)، فقد عزمت على ترجمة هذه الدراسة القيمة والتعليق عليها مع علمي بما سيواجهني من صعوبة النفاذ إلى ما تريد أن تقوله الباحثة. فالصعوبة ليست في فهم ما تكتبه من ألفاظ، بل فيما يكمن في ألفاظها من معانٍ حساسة تدور حولها دون أن تفصح عنها، ويحق لها العذر فيما فعلت، فهي تكتب لبني جلدتها المسيحيين، وكثرتهم الكاثرة لا تعرف عن الإسلام شيئاً، كما أن مدلولات وإيحاءات الكلمات والمصطلحات الدينية الإسلامية فيها من الدقة والإحكام ما لا يوجد في غيرها، مما يضطر الباحثة إلى استخدام جملة كاملة لتقريب المعنى الإسلامي لمن لم يعتد دقة اللغة العربية وثرائها اللفظي، وكثيراً ما حالت سطحية ثقافتها الإسلامية المكتسبة وتربيتها الدينية غير الإسلامية دون الانتباه إلى ما يجوز استعماله إسلامياً من المفردات وما لا يجوز، الأمر الذي جعل الباحثة تتشبث بالفكرة التي سيطرت على مداركها في كتاباتها، ومحصلتها هيْ أن اختلاف هويات مسلمي إفريقيا يعود، على غير وعي، إلى امتزاج عباداتهم لإسلامهم ببعض الشعائر الوثنية مع تلميح خفي إلى عدم اعتراض هداتهم إلى الإسلام إلى ذلك المزج، رغبة منهم في دخول أكبر عدد من الناس في الإسلام. ولم يخطر ببالها قط أن ما تراه هي شعائر وثنية لا يراها المسلم الإفريقي إلا عادات اجتماعية ورث محبتها والاستمتاع بها عن أسلافه، ولم يعتقد أنها قد ترقى إلى مرتبة العبادة، ومن ثم فلا ضرر منها لأن منطقة الإيمان في وجدان المسلم تبقى دائماً عامرة بإيمان صحيح لا يخامره شك حتى ولو قصر في التزاماته الإسلامية. فكثيراً ما

يتوب مدمن مغيبات العقل وبخاصة الخمور توبة نصوحا بعد عب من بحور اللذة المحرمة دام طويلاً.

ومع إقراري بفضل الطرق الصوفية في نشر الإسلام بين وثنيي إفريقيا فإن علم مؤسس ومشائخ تلك الطرق دفن مع من مات منهم، وخَلَفَ بعد بعضهم خلف أجار الله حركة نشر الإسلام من شرور جهلهم وتكالبهم على الملذات، حتى إن لبعضهم مائة محظية يضاجعهن على أنهنّ ملك يمين، مع أنه لا يتوافر في أي منهن شرط واحد من الشروط المجيزة للاسترقاق، ومنهن الملحدات والوثنيات. وكما أنّ أكبر همه جمع المال بطيب الوسيلة وخبيثها من قليل حلاله وكثير حرامه، فيسيء إلى الإسلام والمسلمين وإلى الطرق الصوفية وإلى التصوف، ويعطي الفرص لمن يتحينون انكشاف مقاتل المسلم ليجهزوا عليه، متخذين من جهل بعض مشائخ الطرق أو من موت ضمائرهم سهاماً يصوِّبونها نحونا لعدم خشيتهم من أي قصاص.

وكثيرة هي الكتابات عن انتشار الإسلام في القارات الخمس وفي إفريقيا بخاصة التي يكتبها العلماء الغربيون ممن يحترمون الحقيقة العلمية، وأكثر منها كتابات العلماء التجاريين، الذين يكتبون عن غرائب الأمور التي تلذ قراءتها للقارىء السطحي. إلا أن هناك فئة ثالثة من الكتاب يضمنون كتبهم عن المسلمين وعن الطرق الصوفية، وعن التصوف الكثير من الحقائق العلمية التاريخية والسياسية، ولكن بعضهم ينساق وراء الاستثارة، ومن هؤلاء باحثة كتبت بحثاً جيداً عن المريدية لم يخل من هنات لن تغيب عن فطنة القارىء. وسنذيل بها هذه الدراسة عن الهويات الإسلامية في إفريقيا التي نرى أن يحيط بها الشباب المسلم الغيور على دينه وقومه.



جوزيف شاخت (*)

1902 - 1969

بقلم: برنارد لويس

ترجمة: الصديق بشير نصر

ولد جوزيف شاخت في راتيبور في الخامس عشر من مارس سنة 1902 م، وكانت تقع في صعيد سيلسيا، وهي الآن من أعمال بولندا. وفي تلك المدينة التحق بالثانوية الألمانية وفيها اكتسب اهتمامه الأول باللغات الشرقية.

وفي الفترة المخصصة للدراسات الدينية جاء الحاخامات اليهود لتعليم اللغة العبرية للأولاد اليهود، وعلى الرغم من أنّ شاخت الصغير لم يكن منهم فقد تهيأ لاستكمال واجباته الأخرى فقُبِل في هذه المجموعة حين تلقى دروسه الأولى في العبرية.

ودرس بعد ذلك اللغات القديمة ثم علوم اللغات الشرقية في جامعتي برسلو ولايبتزج وفي عام 1925 تحصل على أول وظيفة له بجامعة فرايبورج.

(*) نقلاً عن: (مجلة معهد الدراسات الشرقية والأفريقية بلندن/ العدد 33 سنة 1970).

وبعد سنتين عيِّن أستاذاً مساعداً، وفي سنة 1929 عين أستاذاً للغات الشرقية وعمره سبعة وعشرون عاماً ولم يكن ذلك معهوداً قبله.

وفي سنة 1932 دعي لشغل كرسي اللغات الشرقية بجامعة كونجسبرج. ولكن عمله الفعلي بهذا المنصب لم يدم طويلاً بسبب التغيرات السياسية في ألمانيا.

وعلى الرغم من أنه لم يتعرّض للمضايقات العرقية والسياسات عزم على مغادرة ألمانيا عندما استولى النازيون على السلطة.

وفيما بين عام 1926 وعام 1933 كان قد تجوّل كثيراً في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وفي عام 1930 عَمِل أستاذاً زائراً فيما عرف وقتئذ بالجامعة المصرية بالقاهرة. وفي سنة 1934 أخذ إجازة من جامعة كونجسبرج ورجع إلى جامعة القاهرة أستاذاً حتى سنة 1939.

وبعد نشوب الحرب انتقل إلى إنجلترا حيث عمل مع هيئة الإذاعة البريطانية BBC ووزارة الإعلام الإنجليزية طوال سني الحرب. وفي سنة 1947 أصبح بشكل طبيعي أحد الرعايا الإنجليز.

وفي عام 1946 عُيِّن في وظيفة تعليمية بجامعة أوكسفورد بدرجة محاضر، وفي سنة 1948 عين مساعد أستاذ في الدراسات الإسلامية.

وفي أثناء وجوده بأكسفورد قام بعدد من الرحلات إلى الخارج، منها جولة علمية إلى الولايات المتحدة سنة 1948، ومهمة دراسية إلى نيجيريا سنة 1950، كما عمل أستاذاً زائراً بجامعة الجزائر سنة 1952، وقام بمهمة دراسية في الشرق الأدنى وشرق أفريقيا سنة 1953.

وفي سنة 1954 غادر إنجلترا إلى هولندا ليشغل كرسي اللغة العربية بجامعة لايدن التي عرفت لزمن طويل بشهرتها في هذا المجال بين الجامعات. ومع ذلك كانت إقامته في هولندا قصيرة. وفي العام الدراسي 1957 ـ 1958 ذهب أستاذاً زائراً إلى جامعة كولومبيا.

وفي سنة 1959 تحوّل هناك إلى أستاذ منتظم للغة العربية والدراسات

الإسلامية وظلّ هناك حتى تقاعد سنة 1969.

وقد قام برحلات علمية أخرى في شرق أفريقيا في سنة 1963 وفي سنة 1964. وكان عضواً بكوجنهايم في سنة 1967. ومات في إنجلوود بنيوجرسي في أول أغسطس سنة 1969.

وكان الفقه الإسلامي هو الحقل الدراسي الأول الذي انصرف إليه شاخت بكل همّته، وبقي واحداً من أهم اهتماماته الأساسية حتى قضى نحبه.

وعلى خلاف أكثر العلماء المشتغلين في هذا المجال، فإن نظرية شاخت لم تكن لاهوتية ولم تكن تشريعية، ولكنها كانت إلى حدٍّ ما تاريخية واجتماعية. أيّ إنّه كان مهتماً بشريعة الإسلام المقدّسة لا لكونها منهجاً مثالياً أو نظريّاً، ولكن لكونها تولدت في البلاد الإسلامية وطبقت فيها.

وكان أوّلُ موضوع طرقه موضوعَ الحيل الشرعية المقبولة والمردودة التي تجاز بها المعاملات التي لا تطولها الشريعة أو حتى التي تتناقض معها فتكون مقبولةً باسم الشريعة من خلال تطبيق الوسائل الشرعية من أجل أغراض دينية زائدة.

وفي سنة 1923 وسنة 1924 نشر شاخت أشهر كتابين يتعلّقان بموضوع الحيل.

وفي سنة 1926 نشر في مجلة Der Islam (العدد رقم 15) مقالة بعنوان: Die arabishe hijial literatur.

وقد تطور هذا الموضوع بعد ذلك في كتاباته اللاحقة وأصبح شائعاً في جميع الأعمال الجادّة التي كتبت بعده في تاريخ الفقه الإسلامي.

ولمّا كانت الحيل قد استغلّت بشكل واسع في الأمور التجارية، فقد ساهمت آراء شاخت مساهمة فعّالة في دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للإسلام.

وبعد إقامته الأولى في مصر قادته اهتماماته بالفقه الإسلامي إلى دراسة مشكلة مهمة غير معروفة بالفعل في الدراسة الغربية، وهي تطبيق الشريعة في

الدُول الإسلامية الحديثة. وفي مقالته الرائدة (الشريعة والقانون في مصر الحديثة) المنشورة بمجلة Der Islam (العدد 20 سنة 1932) حلل بالتفصيل ظاهرة تحديث الشريعة الإسلامية في مقابل الأسس المنهجية والتاريخية معاً، وقد ظهرت لها ترجمة مختصرة بالفرنسية سنة 1949 لا تزال محل نقاش حتى اليوم. وبذلك استطاعت هذه الدراسات أن تبني أساس جميع الدراسات اللاحقة التي تعاملت مع هذا الموضوع المهم.

ومن الموضوعات التي كتبت فيها كتابة رائدة، موضوع التأثير الأجنبي في الفقه الإسلامي. وقد لمّح إلى شيء من هذا في مقالاته الأولى، ثم بَحَثَه بالتفصيل في دراسته المنشورة بمجلة الفقه المقارن (3/ 32/ 1950) تحت عنوان: (العناصر الأجنبية في الفقه الإسلامي القديم) وقد أعيد نشرها في أعمال (الأكاديمية الدولية للفقه المقارن - روما 3/ 4/ 1955) مع بعض الإضافات عليها، ثم ضمها إلى بحثه (الفقه البيزنطي والفقه الإسلامي) المنشور في Convegno Volta (رقم 12-1957، روما، 197-230).

وقد ابتدأت الدراسات السوسيولوجية للفقه الإسلامي باصطلاحات أكثر عموماً ونظريةً ببحثه المنشور في مجلة Der Islam، العدد 22 سنة 1935 تحت عنوان: 'Zur Soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts' ثم تتابع في مقالات أخرى.

وفي تلك الغضون واصل شاخت دراساته حول أصول الفقه الإسلامي إبّان القرون الأولى. وقد أظهر عددٌ من المقالات التي كتبها الاتجاه الذي سلكه في بحوثه، لا سيما مقالته عن: (إعادة تقويم الأحاديث النبوية) المنشورة في مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة 1949، ثم توِّجت أعماله تلك بنشر كتابه (أصول الفقه المحمّدي) بأكسفورد سنة 1950، وقد صدرت منه طبعات كثيرة متلاحقة كانت آخرها الطبعة الرابعة الصادرة في سنة 1967.

وفي هذا العمل يواصل شاخت عَمَلَ سلفيه العظيمين جولد تسيهر وسنوك هرخرونه فيضع جميع الآثار الحديثية والفقهية المبكِّرة في ميزان نقدي دقيق.

ويقع كتاب شاخت هذا من ناحية أساسية في بابين[1]. الأول تقديم تفسير جديد لبحوث أجنتس جولدتسهير. وقد أظهرت هذه البحوث الرائعة والعميقة عن الحديث، منذ الوهلة الأولى، أن هذه الأحاديث التي تدور حول النبي وأصحابه لم تعكس ظروف وملابسات الزمان الذي نسبت إليه، ولكن عكست ظروف الفترة الزمنية التي اخترع فيها، وأنها كانت تعبيراً عن الآراء السائدة في الدوائر المختلفة وتأييداً لها بعد وفاة النبي في القرنين الأولين ومنتصف القرن الثالث.

وعلى الرغم من التملق لعبقرية جولدتسيهر فقد أُهملت في الغالب نتائج بحثه، واتّبع في دراسة الفقه والتاريخ الإسلامي المبكرين سبيلاً غير ذلك، كما لو أن وجهة النظر القديمة التي هدمها جولدتسيهر لا تزال قائمة. وقد جاء في عبارة لشاخت: «إنَّ العمل التخميني الاعتباطي الذي يعرف أحياناً بالحدس التاريخي أخذ يحل محلَّ النقدَ التاريخي الصحيح». وبذلك أصبحت أصالة وصحة المقدار الهائل من المادة الحديثية مقبولة ضمناً وصراحة.

وباستثناء عملٍ مهجور قام به مرجوليوث، ونشره سنة 1914، فإنّ شاخت يُعَدُّ أوَّلَ من استأنف الدراسة النقدية للحديث، وعلى وجه الخصوص الإسناد. وتابعه في أكثر صوره اضطراباً، وفسّر مضامين هذا النقد بشواهد فقهية وكلامية وكذلك بشواهد تاريخية، وكثير منها كما بيّن فقهية في أصلها وغرضها.

ولمواصلة عمل جولدتسيهر شرع شاخت في استكمال ما حاوله جولدتسيهر بصعوبة لتشييد بنية جديدة بدلاً من تلك التي انهدمت.

ويفضح شاخت في دراساته للتراث الفقهي القديم، ولا سيما مناظرات الشافعي لأسلافه نوعين من الأخبار الزائفة، التي تشوِّه التاريخ المبكر للفقه الإسلامي، ثم طفق يبيّن كيف فُهِم أخيراً التطور التاريخي الحقيقي للفقه الإسلامي في الجيل الذي عُرِف بالتابعين، وكيف اتّبع علماء الدين المتقدمون

(1) ويقع فعلياً في أربعة أبواب [المترجم].

وأتباعهم عند نهاية القرن الأولى للعصر الإسلامي أسلوباً أضفوا به شكلاً دينياً وأخلاقياً على مجموعة من السوابق الفقهية المتباينة، والقواعد والتطبيقات المختلفة، ثم تحويلها إلى مجموعة الفقه الإسلامي.

وقد هزّت اكتشافاته معرفَتَنا بالتاريخ المبكر للفقه الإسلامي، والعقيدة الإسلامية، والأدب الإسلامي وكذلك المجتمع الإسلامي أيضاً.

وقد قام بإجراء دراسة مختصرة ولكنها شاملة تضمّنت نتائج بحوثه في الفقه الإسلامي عند المتقدمين والمتأخرين على السواء، كانت في الأصل محاضرات ألقاها بجامعة الجزائر، وقد نشرت لها في باريس سنة 1953 ترجمة بالفرنسية تحت عنوان: (مدخل إلى تاريخ الفقه الإسلامي).

ثم ظهرت في طبعة إنجليزية مزيدة ومنقّحة سنة 1964 بأكسفورد تحت عنوان: (مدخل إلى الفقه الإسلامي)، وصدرت الطبعة الثانية منها سنة 1966.

وبصرف النظر عن الفقه الإسلامي، فإن لشاخت اهتماماتٍ متعدّدة شملت جميع مجالات العلوم الإسلامية. ففضلاً عن دراسة المخطوطات العربية ونشرها فقد أعدّ مقالات تتعلق بموضوعات متباينة تباين الإسلام في شرق أفريقيا وغربها، ومنها مقالته عن (تاريخ المنبر) و(أباضية وادي ميزاب) بشمال أفريقيا، بالإضافة إلى موضوعات عديدة أخرى في مجال العقيدة الإسلامية.

وكان آخر أعماله بالاشتراك مع ماكس مايرهوف طبع كتاب ابن النفيس مع مقدمة له وترجمة وتعليقات عليه.

كما ستصدر له قريباً طبعة جديدة من كتاب (تراث الإسلام) الذي سبق نشره.

وفضلاً عن كونه أستاذاً وباحثاً كانت له مساهمة مهمة في التطور العام لموضوعه.

وقد شارك في تأسيس وتحرير مجلة (الدراسات الإسلامية) مع الأستاذ روبرت برو نشفيج بباريس، كما كان أيضاً أحد محرري دائرة المعارف

الإسلامية في طبعتها الجديدة التي بدأ صدورها في سنة 1954. وقد كسبت هذه الموسوعة في تطوّرها المطرد والمتناسق خلال السنوات الثلاث عشرة الأخيرة شيئاً كثيراً بفعل رئاسته وأستاذيته وإخلاصه وتفانيه.

وتحصّل على درجة الدكتوراه الشرفية من جامعة الجزائر سن 1953، وانتخب عضواً بمجمع اللغة العربية بدمشق سنة 1954، وعضواً بالأكاديمية الهولندية الملكية سنة 1956.

وفي سنة 1969 منح جائزة جوجيو ليڤي ڤيدا في الدراسات الإسلامية من جامعة كاليفورنيا. ومن مناقب هذا الرجل بِرّه بشيوخه، إذ اعتنى عناية بالغة بنشر مخطوط ناقص لأستاذه ج. برجشتراس بعنوان: Grundzüge des islamischen Rechtes، وطبع في لايبتزج سنة 1935.

وقام بالاشتراك مع ج. هـ. بوسكويث بانتخاب أعمال سنوك هرخرونه وترجمتها وطبعها سنة 1957.

لقد كان ذا معرفة ممتازة، وولع بالدقائق الفيلولوجية، وفي الوقت نفسه اتسم عملهُ بالعمق والأصالة والخيال المنضبط، الذي يستطيع وحده رفع المعرفة من مستوى الاهتمام بالآثار الماضية إلى مستوى الإنجاز الخلاّق المبدع.

وعلى الرَّغم من كونه فيلولوجياً من الطراز الكلاسيكي إلاّ أنّه كان على صلة بالاتجاهات الحديثة للفكر الاجتماعي.

فدراساته في سوسيولوجيا الفقه الإسلامي مثلاً تنبىء بصلة وثيقة بالمفاهيم والطرق الاجتماعية الحديثة، ويجب أن تصنَّف في عداد أشهر أعمالنا الحاضرة في مجال تطبيق مناهج علم الاجتماع على الإسلام.

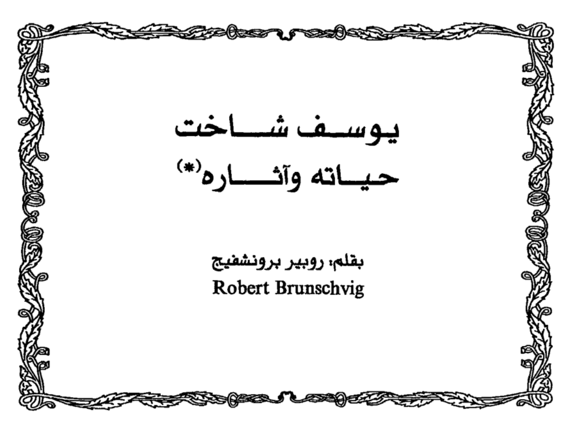
وهو في حياته الخاصة، كما في حياته العلمية، كاملُ الاستقامة عنيد متصلّب.

ولأسباب أخلاقية غادر ألمانيا عندما تسلَّم النازيون السلطة فيها، ولم يعد أبداً إلى مسقط رأسه، ولم يكتب ـ عندئذ ـ بلغته الأم. وقد طبق على

نفسه معايير صارمة وتوقعها كذلك من غيره.

وعلى الرّغم من أن للشر ضروباً كثيرة من الغواية والشهوات تطرح نفسها أمام العالم، لا سيما تلك التي توحي له بمعرفة علم لا حظ له فيه، أو تعظّم له من الأعمال ما يعلم أنه من توافه الأمور أو تذمه له، فإن شاخت لم يقع في حبائلها، بل كان متواضعاً وحاسماً في الموضوعات العلمية معاً، صادقاً نزيهاً في كل الأمور، عاجزاً عن ممارسة أدنى مراتب الرياء الاجتماعي، التي تتطلبها الحياة الشخصية والأكاديمية. وربما كان هذا هو السبب في صعوبة التعامل معه، فقد يسيء المرء مرةً أو يستاء من حيث لا يقصد، وبرهان ذلك أولئك المحظوظون الذين تمتعوا بصداقته واحترامه. وهو إذا صادق مرةً كانت صداقته كاملة ودائمة.

ويكمن وراء هذا الوجه المتجهم إنسان في غاية اللطف والرقة والدماثة والإخلاص. لقد ترك بموته فراغاً في الدراسات العربية والإسلامية لا يمكن أن يُسَدَّ، ولعله لا يمكن ذلك أبداً. وسوف يندبه بحرقة أولئك الذين عرفوه بحقّ زميلاً وصديقاً وإنساناً.



يوسف شاخت
حياته وآثاره(*)

بقلم: روبير برونشفيج
Robert Brunschvig

ترجمة: د. عبد الحكيم الأربد

لم أكن أعرف الأستاذ ي ـ شخت معرفة شخصية يوم أن تقدم إلي مصافحاً بمؤتمر المستشرقين المنعقد بباريس عام 1948 م. وما خطرت ببالي الصداقة المتينة التي ربطتني به منذئذ، لا ولا وحدة الرأي التي جمعتنا حول الدراسات الإسلامية والتي لم تنفصم عراها إلى أن وافته المنية مؤخراً، وما تصورت أنه سيكون علي أن أكتب متأثراً هذه اللمحة التأبينية عنه.

ولد يوسف شخت يوم 15 مارس 1902 براتيبور (بإقليم شليزبان الألماني) ودرس فقه اللغة اللاتيني والإغريقي وعلم اللاهوت واللغات الشرقية بجامعتي برسلاو ولايبزيغ، وحصل عام 1923 على درجة الدكتوراه من جامعة برسلاو، وانضوى منذ 1925 إلى هيئة التدريس بجامعة فريبورغ بإقليم برسغاو،

(*) نقلاً عن: Studia Islamic, XXXI, Voluminis memoiriae j. Schacht .

التي أصبح بها أستاذ كرسي عام 1929. وفي عام 1932، انتقل بهذه الدرجة الوظيفية نفسها إلى جامعة كونيغسبرغ التي حصل منها بعد سنتين من العمل على إجازة تفرغ، ثم سافر لتدريس اللغات السامية بجامعة القاهرة، التي سبق له التدريس بها بصفته أستاذاً زائراً. فبقي بها حتى عام 1939.

وتبين هذه الفترة الأولى، نهج بحوثه الرئيس وأهم خاصياتها. ولقد استطاع بفضل فترات إقامة متكررة بالمشرق، وإجادته اللغتين العربية والتركية، أن يكشف بدقة وسداد رأي عن مخطوطات قيمة كانت محفوظة بمصر وتركيا، وأبان من جوانب عديدة عن إيثاره دراسة نصوص الفقه الإسلامي وقضاياه. فأخذ يشجع دراسات شخصية تفيض علماً وتأمّلاً، فضلاً عن تحقيقه ونشره مجموعة من المؤلفات القديمة غير المنشورة أو أجزاء منها. فاهتم في البداية بالكتابات عن «الحيل الفقهية» وعن «الفروق». وإليه يعود الفضل، منذ عام 1932، في تسليط الضوء بشكل ذكي على جهود تحديث الفقه بمصر.

ولقد كشفت تأملاته الاجتماعية حول الفقه الإسلامي، بعد ثلاث سنين من ذلك، عن ثقافة متينة وقدرة على التفكير والتعبير عظيمة. وفي الوقت ذاته، تناول الكتيب القيم الذي تركه الفقيد برغشتراسر (Bergstrasser) في الفقه الإسلامي بتركيز على المذهب الحنفي، فضبطه ونشره. كما أنه ساهم في تحرير دائرة المعارف الإسلامية بعدد من الفصول (التي أعيد نشر أغلبها في القاموس الألماني(*) وفي الموسوعة المختصرة [بالإنجليزية](**). وقد أظهر معرفة عميقة سواء في مجال علم الكلام أم بالتعاون مع صديقه مييرهوف (Meyerhof) المقيم بالقاهرة ـ أم في مجال المذهب الطبي، أم في مجال المذهب الفلسفي الطبي بالعصور الوسيطة بالمشرق.

ثم كانت الحرب العالمية الثانية ـ فالتحق ي. شخت بإنكلترا التي كان في أحلك الظروف، يسمع منها عبر الإذاعة البريطانية، صوت الحرية مخاطباً

(*) Handwörterbuch.

(**) Shorter Encyclopaedia.

مواطنيه الألمان إذ لم يكن قد تخلى بعد عن جنسيته الألمانية. وكان شخت يمقت النازية مع أنه ما كان له أن يخشاها بحكم أصوله. لكنه كان يعارض كل نبذ وكل اضطهاد. وتزوج امرأة إنكليزية مثقفة ما انفكت الرفيقة المتفهمة له والمتفانية التفاني الكامل في خدمته. وبعد الحرب حصل عام 1947 على الجنسية الإنكليزية التي لم يتخل عنها قط. وكان آنذاك قد شرع يدرس بجامعة أكسفورد.

وإعراباً منه عن رغبته في الاندماج، ألزم نفسه سنتي 1948 و 1952 بالحصول على درجتي الماجستير والدكتوراه على المكان عينه، وهو أستاذ الكرسي السابق في جامعة أجنبية. غير أنه تخلى عن أكسفورد سنة 1954، ربما لأن تعيينه أستاذ كرسي بها كان يبدو، رغم بادرته تلك، بعيد الاحتمال.

شهدت تلك السنوات العشر التي تلت الحرب نضج شخصية شخت العلمية، ومكنه عمله المتحمس في البداية من إتمام أهم أعماله المتمثلة في توضيح نشأة الفقه الإسلامي وتطوراته الأولى، مستنداً في ذلك على أقدم الأدلة المتاحة.

وما من دارس للإسلام اليوم إلا ويدرك كيف أن ي. شخت انطلق من ملاحظات غولد زيهر (Goldziher) حول الحديث وتوصل بفضل تحليلاته الثاقبة العديدة إلى وضع نظام نقدي وتفسيري، لم يلبث أن أثار اهتماماً واسعاً، وحاز موافقة عريضة لدى أغلب العلماء الأكفاء النزهاء. ولا نستثني من ذلك غير بعض التفردات. فلقد جدد كتابه الأصول(*) (1950 والطبعات التالية) فرعاً من أهم فروع الدراسات الإسلامية. أما باللغة الفرنسية، فإن كتابه النبذة(**) يواصل دراسة تاريخ الفقه الإسلامي حتى يومنا هذا، في عرض واضح ميسّر مقرون بدقة صائبة، هذا إلى جانب تأكيده على العصور السالفة.

وفي السنوات التالية للحرب ظهرت له أيضاً بحوث عديدة حول نقاط

(*) Origins.

(**) Esquisse.

محددة مختلفة. كما أنه عاد إلى تأملاته الاجتماعية التي كانت بمنزلة منفذ يوحي بالعودة إلى مصادر علم الكلام الإسلامي ومشكلاته. وعلى إثر مهمة دراسية إلى نيجيريا البريطانية، نشر عدداً من البحوث المختصرة حول القضاء في الإسلام من خلال تطبيقه في غرب إفريقيا.

ولدى مروره ببوردو في طريقه إلى الجزائر سنة 1953 قبل عن طيب خاطر الاشتراك معي في تأسيس مجلة الدراسات الإسلامية(*).

أما المرحلتان الأخيرتان من حياته، فقد قضاهما أول الأمر أستاذ كرسي بمدينة ليد (1954-1959) ثم بجامعة كولمبيا بنيويورك. وفي المدينة الأولى اشترك في الحال في إدارة دائرة المعارف الإسلامية في طبعتها الثانية. فأظهر حماساً وتفانياً مثاليين حتى آخر أيام حياته للقيام بهذه المهمة الشاقة، نظراً للفصول التي كتبها هو نفسه، والمراجعة الدقيقة لما كتبه الآخرون من موضوعات.

وفي الوقت ذاته، كان يوسف شخت، انطلاقاً من ليد أو من نيويورك على حد سواء يضطلع بأعمال شتى، ويقوم برحلات عديدة إلى إفريقيا الشمالية والشرقية وتركيا على وجه الخصوص. ولئن ارتضى أحياناً أن يكتب كتابة مفيدة وشبه مبسطة لغير المتخصصين، فإنه ظل يفضل العكوف على التبحر الخصب الأصيل، وظل الفقه الإسلامي في مختلف عصوره يتصدر أعماله، كما كان في الفترة السابقة من حياته. ويتجسد هذا الاتجاه في كتابه «المقدمة»(**)، (1964) الذي سبق أن حاز طبعات عديدة، غير أن اهتماماته الواسعة، ومتانة منهجه الفريد، وغزارة علمه تأكدت من جديد في مجالات أخرى، وحسبنا شاهداً على ذلك عروضه النقدية الحصيفة العديدة، التي نشرت في مجلات متخصصة (والتي لم يسعنا، لسوء الحظ، حصرها في ثبت مؤلفاته التالي).

(*) Studia Islamica.

(**) An Introduction.

كما التزم شخت، عن بعد، بالعمل الذي شرع فيه قديماً الفقيد ميرهوف فعالج مراراً موضوع الطبيب الفيلسوف ابن النفيس، ذلك الرائد المشرقي في اكتشاف الدورة الدموية، فأفضى ذلك إلى نشر كتاب عالم التوحيد العصامي(*)، الذي حققه وترجمه وعلق عليه (1968)، ولم يصرف النظر مع ذلك عن علم الكلام كلما سنحت له الفرصة مثرياً مراجعنا في هذا المجال. وها هو ذا ينتهز فرصة رحلاته الإفريقية ليعود إلى منزع من منازعه القديمة، فأكب متأملاً بعض العناصر المعمارية في المساجد، فنم تأمله الدقيق عن مقدرة فنية مذهلة. كما أن الأوضاع الحالية المعقدة التي كان عليها الإسلام في شرق إفريقيا طبق ما شاهده على المكان عينه، أمدّه بالمادة اللازمة لكتابة بحث قيم.

ولنضف إلى ذلك أن شخت لم يفقد قط الحماس في تفحص المخطوطات ووضع قوائم جرد لها. فكم مناسبة سارة خبأت له تونس والمغرب وإقليم الزاب، لحسن حظ القراء الذين استفادوا من تلك المخطوطات.

وفي غرة أغسطس 1969، وبينما كان شخت يتأهب لتغيير سكناه، استعداداً لتقاعده القريب، فجأه الموت، وكان منهمكاً في مراجعة الكتاب المشترك: تراث الإسلام(**) وكانت ما تزال عنده بالخصوص كثير من الأمور القيمة التي كان يريد كتابتها. فكان ينوي، منذ أمد بعيد، كتابة بحث ضاف في بدايات التاريخ الرسمي عند العرب، وكان ينوي كذلك العودة إلى معالجة بعض جوانب تاريخ الفقه الإسلامي وتعميق دراستها.

ترك شخت أرملة وأصدقاء سيحفظون عنه ذكرى الرجل الحازم النزيه الذي كانه؛ كما ترك معجبين به كثيرين من بين زملائه وقدماء طلابه، وإن الأمجاد التي حصل عليها في حياته لم تكن غير اعتراف بسيط بقدره الفريد. فكان قد نال دكتوراه شرفية من الجامعة الفرنسية بمدينة الجزائر (1953) وكان

(*) Theologus autodidactus ولعل المراد بذلك كتاب فاضل بن ناطق.

(**) Legacy of Islam.

عضو المجمع العربي بدمشق (1954) وعضو المجمع الملكي بهولندا (1956) وزميلاً. بمؤسسة غوغنهايم (1967) ويحمل وسام ليفي دللا فيدا(*) الدولية (مايو 1969). . وفوق هذه الأحداث سيبقى عمله بصفته عالم إسلاميات خالداً بعده.

روبير برونشفيغ

(Robert Brunschvig)

أود أن أشكر بوجه خاص اللجنة المديرة لدائرة المعارف الإسلامية التي تفضلت استثنائياً بالمساعدة في نشر هذه «المتفرقات» في الجزئين (31 و 32) من مجلة الدراسات الإسلامية، إهداء إلى روح الفقيد يوسف شخت.

ر ـ ب

ترجمة د. عبد الحكيم الأربد

منشورات يوسف شخت(**)

أولاً: بحوث ودراسات المخطوطات العربية

A ـ 1 ـ من المكتبات في استنبول وما حولها، Zeitschrift für Semitistik المجلد 5 (1927) ص ص. 288 ـ 294 والمجلد 7 (1930) ص ص. 120ـ121.

A ـ 2 ـ من المكتبات الشرقية (القسطنطينية والقاهرة) في Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften (فلسفة، تاريخ)، برلين 1928/ 8، ص ص. 1 ـ 75 1929/ 6، ص ص. 1ـ36، 1931/ 1 ص ص. 1ـ57.

A ـ 3 ـ بعض الأوراق حول الفروسية والفتوة في Der Islam (الإسلام)

(*) Levi Della Vida.

(**) أشرنا إلى كتاباته بالألمانية بحرف A، وبالإنكليزية بحرف E وبالفرنسية بحرف F (المترجم).

المجلد 19 (1931)، ص ص. 49 ـ 52.

A ـ 4 ـ مصدران جديدان حول الفروسية في كراس طبع بمناسبة احتفال ج ـ يابوب 1932، ص ص. 276 ـ 287.

F ـ المكتبات والمخطوطات الإباضية في Revue Afri... c (المجلة الإفريقية) (1956) ص ص. 375 ـ 398.

F ـ حول بعض مخطوطات جامع القرويين بفاس في Etude d'orientalisme... lévi-Provençal (دراسات في الاستشراق)، ليفي بروفنسال ـ باريس (1962) المجلد 1، ص ص. 271 ـ 284.

E ـ حول بعض مخطوطات مكتبات القيروان وتونس في Arabica (عربية) المجلد 14 (1967) ص ص. 225 ـ 258.

E ـ حول بعض مخطوطات مكتبات المغرب، Hespéris-Tamuda، (1968) ص ص. 5 ـ 55.

ثانياً: تحقيق النصوص الفقهية

ـ الخصاف، كتاب الحيل والمخارج، هانوفر 1923.

ـ أبو حاتم القزويني، كتاب الحيل في الفقه، هانوفر 1924.

ـ الطحاوي، كتاب أذكار الحقوق والرهون، هايدلبرغ 1926ـ1927.

A ـ حول كتابين عربيين في الفروق في Islamica (الإسلامية) المجلد 2/ 4 (1927)، ص ص. 505ـ537.

ـ الطحاوي، كتاب الشفعة، هايد لبرغ 1929 ـ 1930.

ـ الشيباني، كتاب المخارج في الحيل، لايبزيغ 1930 (ينظر Islamica، المجلد 5، ص ص. 581ـ585 والمجلد 6، ص ص. 260 ـ 266.

ـ الطبري، اختلاف الفقهاء، ليدن 1933.

ثالثاً: القرآن والتوحيد الإسلامي

A ـ وثيقة لابن الراوندي ـ المجلد 29 من OLZ (1926) ص ص. 837 ـ 841.

A ـ تفسيران عثمانيان(*) قديمان للقرآن في OLZ، المجلد 30 (1927) 747 ـ 752.

A ـ متابعة التفسيرين العثمانيين القديمين للقرآن في OLZ المجلد 31 (1928)، 812 ـ 815.

A ـ الإسلام (كتاب مطالعة في تاريخ الديانة، نشر (Paul Siebeck) J.C.B. Mohr 16, Bertholet توبنغن 1931.

A ـ حول تاريخ المعتقدات الإسلامية في Der Islam المجلد 31 (1933) ص ص. 286 ـ 291.

E ـ مصادر جديدة تخص تاريخ التوحيد الإسلامي ـ المجلد الأول من STUDIA ISLMICA ص ص. 23 ـ 42.

F ـ مصادر جديدة تخص تاريخ التوحيد الإسلامي المجلد الخامس من Nouvelle Clio (1953) ص ص 411 ـ 426.

E ـ بحث قديم في المرجئة. كتاب العالم والمتعلم في Oriens (الشرق) المجلد 17 (1964) ص ص. 96 ـ 117.

رابعاً: الحديث والفقه الإسلامي

A ـ أدبيات الحيل العربية، مساهمة لاكتشاف واقع الشريعة الإسلامية في Der Islam المجلد 15، (1926) ص ص. 223.211، تتمة ص 335.

A ـ من القانون البابلي إلى الشريعة الإسلامية في OLZ المجلد 30 (1927) ص ص. 669.664.

A ـ مهام البحث في الشريعة الإسلامية في OLZ المجلد 31 (1928) ص ص. 936 ـ 942.

E ـ الإسلام والشريعة الإسلامية: Encyclopaedia of the social sciences، نيويورك 1932 ص ص. 349.333.

(*) نسبة إلى الدولة العثمانية.

A ـ الشريعة والقانون في مصر الحديثة، مساهمة في مسألة التحديث الإسلامي Der Islam 20 (1932 ص ص. 209 ـ 236.

A ـ حول أسلوب التفكير الاجتماعي في الشريعة الإسلامية في Ostersch Genoots في هولندا المؤتمر السابع. 1933 ص ص. 18 ـ 20.

A ـ الخطوط لبرغشتراسير حول الشريعة الإسلامية ـ صدر ببرلين ـ لايبزيغ 1935 ـ 145 صفحة.

A ـ حول النظرة الاجتماعية في الشريعة الإسلامية في Der Islam المجلد 22 (1935)، ص ص. 207 ـ 238.

F ـ التطور الحديث للفقه الإسلامي بمصر Mélanges Maspéro القاهرة (1940ـ1935) المجلد الثالث، ص ص. 323 ـ 334.

F ـ إعادة تقييم للحديث (الشريف). Jras، 1949، ص ص. 143ـ154.

E ـ أصول الفقه الإسلامي، أكسفورد 1950، 350 صفحة (وطبعات تالية).

E ـ العناصر الدخيلة في الشريعة الإسلامية القديمة. J. Comp. leg. Int. Law المجلد 32 (1950) الجزءان 3 ـ 4 ص ص. 9 ـ 16 (أعيد نشر البحث مع بعض الإضافات في مذكرات AC. int. de droit comparé روما 1955، المجلد في الجزء 4 ص ص 127 ـ 141).

E ـ الزنا بصفته مانعاً للزواج في الشريعة الإسلامية والقانون الكنسي: Arch. hist. droit on et Revue int. des Droits de l'Antiquité المجموعة الثانية، الجزء الأول (1952) ص ص. 105 ـ 123؛ وبالمؤتمر الثاني والعشرين للاستشراق (1951، 1957، الجزء الثاني ص ص. 237 ـ 241.

F ـ الفقه الإسلامي: حل بعض المشاكل ذات الصلة بأصوله، المجلد 68 (1952): ص ص. 1ـ13 من Revue Algérienne... de législation.

F ـ تعليقات حول سوسيولوجيا الفقه الإسلامي، المجلد 96 (1952) من Revue Afr. ص ص. 311 ـ 329.

F ـ حول رواية العقيدة في المدارس الفقهية في الإسلام، ALEO مدينة الجزائر، المجلد 10 (1952) ص ص. 401 ـ 419.

F ـ ملخص تاريخ الفقه الإسلامي Trad. Arin، باريس 1953، 91 ص.

E ـ المذاهب الأولى في الوقف Mél. Fuad Köprülü، استنبول 1953 ص ص. 443 ـ 452.

E ـ في حياة الشافعي وشخصيته STUD Or... pederson، كوبنهاغن 1953 ص ص. 318 ـ 326.

E ـ جذور ما قبل الإسلام للفقه الإسلامي وتطوره المبكر، ومدارس الفقه وتطورات الفقه المتأخرة، خدوري وليباسني، Law in teh Middle East واشنطن 1955، الجزء الأول ص ص. 28 ـ 84.

F ـ القانون في كتاب ج ـ إ ـ فون غرونباوم وآخرين: وحدة الحضارة الإسلامية وتنوعها، شيكاغو 1955، ص ص. 65 ـ 86.

F ـ طبعتان مجهولتان للموطأ: Stud. orient... levi Della Vida روما 1956، الجزء الثاني ص ص. 477 ـ 492.

F ـ القانون البيزنطي والفقه الإسلامي، ص ص. 197ـ218 من XII convegno Volta..., روما 1956.

F ـ التقليد والسلفية والجمود في الشريعة الإسلامية في كتاب: التقليد والانحطاط الحضاري في تاريخ الإسلام تأليف ربرو نشفيغ، ج ـ إ ـ فون غرونباوم وآخرين ص ص. 141ـ161. (وقائع ندوة بردو، يونيو 1956) 1957.

E ـ الشريعة الإسلامية في الدول المعاصرة، المجلد السابع من BICEMM (1958) ص ص. 61 ـ 79 وكذلك Amer. Journ. of comparative law. (1959) ص ص. 133 ـ 147.

E ـ مشاكل التشريع الإسلامي الحديث، المجلد الثاني عشر من Studia Islamica (1960) ص ص. 99 ـ 129.

E ـ الجوانب الاجتماعية للشريعة الإسلامية، جامعة بركلي 1963، منسوخ على الآلة الكاتبة 27 صفحة.

E ـ حول عبارة «السنة النبوية» في المتفرقات المهداة لـ هـ ـ ماسي، طهران 1963، ص ص. 365_361.

E ـ مشاكل التشريع الإسلامي الحديث، The modern Middle East` نشر R.H. Notte، 1963، ص ص. 200_172.

E ـ مقدمة في الفقه الإسلامي، أكسفورد 1964، 304 صفحات وطبعات تالية.

E ـ ملاحظات حول حياة السرخسي وأعماله: 900Ölüm ytldönümü Münasebetiyle Es-Serakhsi Armağani، أنقرة 1965، 6 صفحات.

E ـ حول أبي مصعب ومختصره، المجلد 30، الجزء الأول من Al-Andalus، (1965) ص ص. 14_1، وكذلك حول أبي مصعب ومختصره، المجلد 30، الجزء الثاني من al-Andalus (1965) ص386 .

E ـ التجديد والتقليد في أحد تواريخ الفقه الإسلامي [مقال منقح عن ن.ج كولسن عنوانه: تاريخ الفقه الإسلامي، نشر في Middle eastern Studies الجزء الأول (1965)، ص ص. 400_388.

E ـ الوضع الحالي للدراسات حول الفقه الإسلامي، وقائع مؤتمر الدراسات العربية والإسلامية الثالث مدينة رافيلوا (إيطاليا) 1966، ص ص. 621 ـ 622، Atti del III congresso di studi Arabi, Islamici .

خامساً: الهندسة المعمارية الدينية

A ـ مئذنة ـ نموذج قديم في مصر والأناضول، Ars Islamice، الجزء الخامس (1938) ص ص. 54_52.

F ـ حول انتشار أشكال الهندسة المعمارية الدينية الإسلامية عبر الصحراء (أعمال معهد البحوث الصحراوية)، مدينة الجزائر، المجلد 11 (1954) ص ص. 11 ـ 27.

E ـ طراز غير معروف من المنابر ودلالته التاريخية، Ars Orientalis المجلد الثاني (1957)، ص ص. 149 ـ 173.

F ـ ملاحظات مزابية، al-Andalus المجلد 22 (1957)، ص ص. 20.1.

E ـ ملاحظات إضافية حول المئذنة السلم Ars Orientalis المجلد 4 (1961) ص ص. 141.137.

E ـ المئذنة السلم، ISt Int. cong. of Turkish ars، أنقرة، 1959، بحوث (1961) ص 297.

سادساً: الفكر الطبي والفلسفي

E ـ (بالتعاون مع م. ميبرهوف) الجدل الطبي الفلسفي بين ابن بطلان البغدادي وابن رضوان المصري. القاهرة (الجامعة المصرية، كلية الآداب) 1937.

F ـ (بالتعاون مع م. ميبرهوف) جدل طبي فلسفي بالقاهرة سنة 441 هـ (1050 م) مع نبذة عن الدراسات الإغريقية في الإسلام: BIE المجلد 19 (1937) ص ص. 29 ـ 43.

E ـ (بالتعاون مع م. ميبرهوف) الميمونيون. . . (مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، ماي 1397 (!)) القاهرة 1939.

F ـ (والفقيد م. ميبرهوف) ملاحظات حول نقل الفكر الإغريقي إلى العرب (تاريخ الطب، السنة الثانية، العدد 5. ماي 1942) ص ص. 11 ـ 19.

F ـ ابن النفيس وكتابه: عالم اللاهوت العصامي(*) Homenaje A Millas-Vallicrosa برشلونة، 1956، الجزء الثاني، ص ص. 325 ـ 345.

E ـ ابن النفيس، سرفيتوس وكولومبو al-Andalus المجلد 22 (1957) ص ص. 317 ـ 336.

E ـ (والفقيد م. ميبرهوف) فاضل بن ناطق لابن النفيس، اكسفورد 1968، 83 ص، ص 53 ص للنص العربي.

(*) لعل المراد به كتابه فاضل بن ناطق الذي جعله ابن النفيس على غرار حي بن يقظان (المترجم).

سابعاً: الإسلام في أفريقيا السوداء

F ـ القضاء في شمال نيجيريا والفقه الإسلامي Revue algér... de législation المجلد 67 (1951) الجزء الأول، ص ص. 37 ـ 43.

F ـ إدارة القضاء الإسلامي في أفريقيا الغربية الفرنسية والبريطانية الندوة الاستعمارية المشتركة 1952، بردو (1954)، ص ص. 82 ـ 89.

E ـ الإسلام في شمال نيجيريا studia Islamica الجزء 8 (1957)، ص ص. 146_123.

E ـ ملاحظات عن الإسلام في شرق أفريقيا، studia Islamica المجلد 23 (1956) ص ص. 91 ـ 136.

ثامناً: متفرقات

A ـ حول الأدبيات الوهابية في Zeitschrift für Semitistik (دورية حول السامية) الجزء، (1928) ص ص. 200 ـ 212.

A ـ حول الهلينية في بغداد والقاهرة في القرن الحادي عشر في ZDMG الجزء 90 (1936) ص ص. 526 ـ 545.

A ـ الرسائل المتبادلة بين القيصر والباب في 2/ 641 في الرواية العربية صدرت في Orientalia المجلد 5 (1936)، ص ص. 268_229.

E ـ الطبعة العربية لخريطة الجمعية البريطانية: أوروبا والشرق الأوسط المجلد 104 من Geographical Journal (1944) ص ص. 199 ـ 202.

E ـ حول كتاب المغازي لموسى بن عقبة. Acta Orientalia المجلد 21 (1953_50) ص ص. 300_288.

ـ القرّان = al-Andalus, cornard الجزء 16 (1951) ص. 489.

F ـ استشهاد من إنجيل القديس يوحنا في سيرة ابن إسحاق al-Andalus المجلد 16 (1951) ص ص. 489 ـ 490.

F ـ الإسلام كما ينظر إليه في بريطانيا، Critique فبراير 1953، ص ص. 155_142.

F ـ (بالاشتراك مع ج ـ هـ ـ بوسكيه) الأعمال المختارة ل.ك. شنوك هورغرونية: Snouk Hurgronje مقدمة بالفرنسية والإنكليزية، (إـ ي ـ بريل) 1957.

E ـ الجذور الإسلامية لفكرة الأمة العربية، The Arabe Nation واشنطن (معهد الشرق الأوسط) 1960، ص ص. 15 ـ 24.

E ـ دائرة المعارف الإسلامية المجلد 2/14 من News letter ACLS (فبراير 1963)، ص ص. 8 ـ 10.

E ـ ضحايا المغول ببغداد في Der Islam المجلد 42/ 3.2 (1966) ص 259.

E ـ كتاب التاريخ لخليفة بن خياط المجلد 16 Arabica (1969) ص ص. 79 ـ 81.

تاسعاً: تأبين

A ـ أحمد باشا تيمور. رثاء ZDMG المجلد 8 (1930.84) ص ص. 255 ـ 258.

A ـ أعمال بيرغشتراسير حول الشريعة الإسلامية في OLZ المجلد 38 (1935) ص ص. 593 ـ 599.

A ـ كريستيان شنوك هورغرونييه المجلد 24 من Der Islam (1937) ص ص. 192 ـ 195.

A ـ ماكس مييرهوف المجلد 9 من Osiris (1950) ص ص. 32.7.

عاشراً: مواد في قاموس الإسلام

A ـ ليدن 1941 وفي مختصر دائرة المعارف الإسلامية، ليدن 1953 (E)

ـ قتل، خطأ، خيار، قياس، قصاص، لقطة، ميتة، مالك بن أنس، ميراث، محمد عبده، نكاح، رضاع، ربا، شريعة، تقليد، طلاق، أم الولد، أصول، وصية، وضوء، يتيم، زكاة، زنا؛ إضافة إلى باطل (بمختصر دائرة المعارف الإسلامية فقط).

حادي عشر: مواد دائرة المعارف الإسلامية

أ ـ الطبعة الأولى: إضافة إلى المواد الصادرة في قاموس الإسلام وفي مختصر دائرة المعارف الإسلامية (عدا باطل): (تتمة الفصل).

ب ـ الطبعة الثانية: العبادي، أبو حنيفة، أبو الليث السمرقندي، أبو شجاع، أبوالسعود، أبو ثور، أبو يوسف يعقوب، **أجر**، **أغالبة** (الحياة الدينية)، **عهد**، **أحكام**، **أهل الحديث**، أحمد، أق حصاري، الأخضري، ألتي برمك، **أمان**، **أصحاب الرأي**، الأشعري (أبو بردة)، عطاء بك (محمد)، أطفياسن، الأوزاعي، بناني، **بيع**، بشر بن غياث المريسي (بالاشتراك مع أ ـ ن ـ نادر) دحلان، داوود بن علي بن خلف، جعفر بن مبشّر (بالاشتراك مع أ ـ ن ـ نادر)، الجرجاني (إسماعيل بن الحسين)، الجويني، الفضالي، **فقه**، **حد**، **حَجْر**، الحَلَبي، **حنفية**، **هلال** (في الشريعة)، **حيل**، **إباحة**، ابن أبي ليلى (محمد بن عبد الرحمن)، ابن عقيل، ابن عاصم، ابن بطلان، ابن حجر الهيثمي، ابن عيسى، إبن القاسم، ابن قاسم الغربي، ابن الكيسراني، ابن خلاد، ابن النفيس، ابن نجيم، ابن راهويه، ابن رضوان، ابن سريج، **إيجاب**، **اجتهاد**، **اختلاف**، عكرمة.

ثاني عشر: ملخصات عديدة لكتب في نشريات مختلفة خاصة

Der Islam و Orientalial و OLZ.



ترجمة: الصديق بشير بن نصر

● يقول عنه هلموت ريتر:

«هذا كتاب عظيم ومهم جداً ومثير للغاية. وهو نتاج لبحوث استغرقت سنوات طويلة ويَعِدُ بدراسة مسألة من إحدى المسائل الأكثر تعقيداً وغموضاً في تاريخ الفكر الإسلامي. ومن المعلوم حقّاً أنَّ فهم النشأة التاريخية للفقه الإسلامي مقيَّد، إلى حدٍّ بعيد، بالحقيقة القائلة بأنَّ النظرية التقليدية لمصادر التشريع الإسلامي الأربعة قد نشأت نسبياً في وقت متأخِّر، وأن الأحاديث النبوية غير الصحيحة التي تعرف بالسنَّة وتشكل أهم مصادر التشريع الإسلامي والمدوَّنة في التراث الفقهي الإسلامي القديم هي موضع شكّ. . .

وعلى العموم فإنَّ هذا الكتاب كتاب أصيل جداً، ومنهجيّ بمعنى الكلمة، وقد أضفى على معرفتنا بالتطور المبكر لأحد أهم فروع تاريخ الفكر

الإسلامي نوعاً من التحسين، فأسس بذلك قاعدة منهجية للقيام بتحقيقات علمية من هذا النحو».

المشرق - مجلة الجمعية الدولية للبحوث الشرقية

(مجلد 4، عدد 2، 1951)

● ويقول عنه السير هاملتون جِيب:

«سيصبح هذا الكتاب أساساً لجميع الدراسات المستقبلية في الحضارة الإسلامية والفقه الإسلامي، ولو عند الغربيين على الأقل..»

مجلة الفقه المقارن والتشريع الدولي

● ويقول عنه ألفرد جيوم: «خدمةً لمعرفتنا بتطور الفقه الإسلامي، وبنشأة الأحاديث واختلاقها، التي توهم بأنها سجّلت ما قال النبيّ وما فعل، قام الدكتور شاخت بتأليف هذا الكتاب العلميّ الرائع مساهمةً منه في ذلك»

مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية

BSOAS, 16, 1954

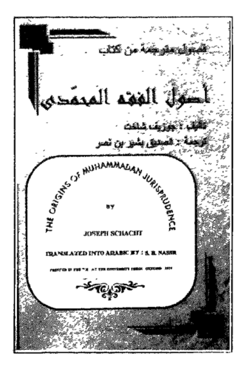
مقدمة المترجم

هذه ترجمة لبضعة فصول من كتاب (أصول الفقه المحمّدي)، أو قل إن أحببت: أصول التشريع الإسلامي لمؤلفه جوزيف شاخت، وضعها بين يديّ قراء العربية لعلها تقع على مَن يتعرض لها بالدراسة والنقد.

ولستُ مغالياً إذا قلتُ إن هذا الكتاب يُعَدُّ بحق واحداً من أخطر مؤلفات المستشرقين، ولعله أهم ما صنف في مجاله حتى يوم الناس هذا بقلم غير مسلم.

وليس من قبيل المبالغة إذا قلتُ إنَّ كلَّ من كتب بعده من المستشرقين في هذا الحقل المعرفي هم عيالٌ عليه، وحسبك أنه لا تكاد توجد جامعة من جامعات الغرب لها اعتناء بالدراسات الإسلامية إلاَّ ونجد هذا الكتاب مقرراً على طلابها.

والكتاب لا يزال سفراً مغلقاً على قرّاء العربية، وأكثر ما كتب عنه في



لغتنا دراسات مبشرة أو إشارات عابرة لا تفصح عن جوهره، ولا تنبىء بمضمونه.

ونحن إذ نقدّم هذا الكتاب في صورة فصول متتابعة، ندعو المشتغلين بالفقه الإسلامي وأصوله إلى النظر فيه نظرة الفاحص المتدبّر، الذي يسعى إلى الكشف عن آلياته المحرِّكة الظاهرة والخفيّة، ومن ثم تناوُلُ النصِ ذاته تناولاً منهجياً يسبر غوره ويظهر أسراراه.

وفي الوقت نفسه نرجو مِن كلِّ مَنْ يرى في نفسه أهلية الردّ، أو يأنس في نفسه القدرة على تعقب ما جاء فيه، أن يتعامل مع النصّ بشكل مباشر باحثاً قبل الشروع في عمله عن طرائق بحثٍ مجديةٍ للتحليل، حتى يتجاوز بما يكتب ما ألفه الناس من بعض الكتابات التي يغلب عليها الطابع الخطابي الوعظي، وهو خطاب وجدانيّ عاطفيّ لا يجدي نفعاً.

والكتاب مع ما فيه من جهد ظاهر يطفح بالمغالطات والأوهام التي مردّها الافتراضات الفاسدة والتخمينات المردودة، وما جاء من هذا الباب لا يعدم قادحاً أو مستنكراً.

ونرجو أن نكون بعملِنا هذا قد قمنا بما يجب علينا تجاه ديننا وأمتنا.

الصديق بشير بن نصر

طرابلس في 12/ 5/ 1994

الفصل الأول

النظرية التقليدية للفقه الإسلامي

(وظيفة الأحاديث)

تَرُدّ النظريةُ التقليديةُ للفقه الإسلامي كما طوّرها الفقهاء المسلمون المنهجَ الفقهي برمّته إلى مصادر أو أصول أربعة: القرآن، والسنة النبوية بوصفها السلوك المثالي للنبي وإجماع أهل السنة، ثم القياس[1].

وقد ابتكر الشافعيّ أسس هذه النظرية. ويركز القسم الأول من هذا الكتاب، الذي يهتم بتطور النظرية الفقهية على دراسة آثار الشافعي[2]. التي ترتبط، إلى أبعد الحدود، بمساهمته الملموسة التي لا تضاهى في الفقه الإسلامي، وهو الدور الذي قام به الشافعي في تكوين التفكير الفقهي المنهجي. وقد قاده إلى درجة عالية من الكفاءة والتفوق، الذي لم يبلغ من قبل ولم تكن مضاهاته أمراً ميسوراً، كما لم يتجاوزه أحد بعده أبداً.

ولذلك خُصّصَ القسم الرابع من هذا الكتاب لدراسة منهجية التفكير الفقهي عند الشافعي وسلفه.

ويبدأ القسم الثاني من الاستنتاجات التي يمكن أن تستخلص من موقف الشافعي، من ثاني مصدر من مصادر التشريع، وهو سنة النبي كما وردت في الأحاديث. كما يهدف إلى إيجاد طريقة يمكن بوساطتها استخدام هذه الأحاديث الفقهية في متابعة تطور المذهب الفقهي خطوة بخطوة خلال الفترة التي ظلت غير مدوّنة إلى حد بعيد قبل الشافعي.

---

(1) أنظر سنوك هرخرونه، Verspr. Geschr.، 2/ 286 - 315: الفقه الإسلامي Le droit Musulman (1898).

مارجوليوث: Early Developmentص 65. انظر كذلك: شاخت: مادة (أصول) في دائرة المعارف الإسلامية (4).

(2) عن الشافعي، انظر الدراسة التي وضعها برجشتراسر في مجلة Islam 14,ص 76 وما بعدها، وكذلك هفنينج في دائرة المعارف الإسلامية (4).

وسوف تمكننا النتائج المكتسبة من إدراك أن بداية التطبيق العملي للفقه الإسلامي قد تمت في الفترة المتأخرة من الدولة الأموية.

ومن ثم يحاول القسم الثالث من هذا الكتاب تتبّع رواية المذهب الفقهي منذ بدايته حتى بدايات فترة التدوين.

وعلى الرغم من أن الشافعي وضع أسس النظرية التقليدية للفقه الإسلامي، إلا أنه لم يحسم الأمر لا في الإجماع ولا في القياس. وكان القياس آخِرَ مصدرٍ اعتُرِفَ به من المصادر الأربعة، وقد واجه في زمن الشافعي مقاومةً سلبية ورفضاً تاماً، وكان عليه أن يتغلب على كلّ ذلك. وقد درس جولدتسيهر تاريخ المسألة في أحد كتبه الأساسية مبيّناً في أسلوب تحليلي مساهمة الشافعي في النظرية الفقهية[3].

وقد أوضح سنوك هرخرونه الدور المهم للإجماع بوصفه قاعدة نهائية للنظرية الفقهية والقانون الوضعي في شكلهما الأخير[4] حيث يضمن توثيق القرآن وصحة تأويله، ويضمن الرواية الصحيحة للسنة والاستعمال الشرعي للقياس ونتائجه.

وباختصار، يستوعب الإجماع كل دقائق الفقه، والاختلافات المعترف بها للمدارس المختلفة، وما أقرّه الإجماع فهو صواب ولا يمكن ردّه بالرجوع إلى الأصول الأخرى. وهكذا هو المذهب التقليدي، إلاّ أننا سوف نجد أن الإجماع قد أدى دوراً أكثر اعتدالاً عند الشافعي. وإن من السهولة أن نرى أن ضمان تحقق الإجماع، كما هو في المذهب التقليدي، يصعب اتفاقه مع الاتجاه الحر والاختلاف الشديد في الآراء، كما سوف نرى في عصر الشافعي، وهو عصر إبداع الفقه الإسلامي. ولذلك سنهتم بمصدرين من مصادر التشريع وهما القرآن والسنّة، كما فعل الشافعي وأسلافه ومعاصروه. ويمكن التسليم بأهمية العنصر القرآني في الفقه الإسلامي، وإن اضطررنا

---

(3) جولدتسيهر: الظاهرية ص 25 (حول الشافعي).

(4) انظر الموضع المشار إليه آنفاً من Verspr. Gesohr (2)، وأيضاً في مواضع متفرقة للمؤلف نفسه من كتابه (المحمدية) Mohammedonism. 77 - 92

لتعديل هذا في الفترات المبكرة جداً[5]، غير أن السنة عند الشافعي تضاهي في منزلتها منزلة الإجماع عند المتأخرين.

إن إحدى النتائج الرئيسة للقسم الأول من هذا الكتاب جعله الشافعي المدافع الأول عن تعريف السنة بأنها السلوك المثالي للنبي، وهو في هذا يختلف مع سلفه الذين لا يرون ضرورة في ارتباطها بالنبي، ويكفي أن تمثل العرفَ التقليديَّ للأمة وإن كان مثالياً، وهم بذلك يجعلون العرف السائد في درجة مساوية للعمل المعتاد أو الأمر الذي عليه العمل بشكل عام.

ولذلك فإن الشافعي لا يرى الحجة إلا في أفعال النبي، وهو يعترف من حيث المبدأ بأحاديث النبي فقط على الرغم من أنه لا يزال ينحى منحى المذهب القديم في قبول أقوال الصحابة، وآراء التابعين وحتى المصادر المتأخرة بوصفها حججاً ثانوية.

وعلى العكس كان سلف الشافعي ومعاصروه يحتجون بأحاديث النبيّ كما يحتجون بأقوال الصحابة والتابعين، ويفسرونها في ضوء العرف السائد مع القول بجواز نسخها به.

وظلّ الاستناد إلى أقوال الصحابة والتابعين هو القاعدة السائدة في جيلين قبل الشافعي مع الإعراض عن الأحاديث النبوية، وبسبب هذا الإعراض اندفع الشافعي لتأسيس مذهبه. ومن ذلك نخلص إلى أن أقوال الصحابة والتابعين أقدم عهداً من أحاديث النبي.

وقد أشرنا في فقرات سابقة بشكل متكرر إلى أحاديث مروية عن النبي وإلى أقوال رويت عن غيره. وهي وإن كانت لا تتفق مع السنة إلا أنها تمنحها بعض الدعم، سواء أكانت السنة هي السلوك المثالي للنبي كما يعرفها الشافعي والفقهاء المتأخرون أم كانت ما تعارف عليه الجمهور وأكده الفقهاء الأوائل حسب مفهومها القديم.

ويَرِدُ كلُّ خبر مزعوم من أخبار النبي أو غيره في عبارات مقتضبة مسبوقة

(5) انظر ص 224 من كتابنا هذا.

بسلسلة من الرواة تعرف بالإسناد يقصد به توثيق الخبر[6]. ولكي يتحقق الغرض من الإسناد يجب أن يكون متصلاً، وأن ينتهي برؤية أو سماع، ويجب أن يكون رجاله جميعهم عدولاً.

وينحصر نقد الأحاديث كما طبّقه العلماء المسلمون، غالباً وبشكل ثابت، في النقد الشكلي المحض للأسانيد. وفي القرن الثالث الهجري جُمِعَت الأحاديث ـ لا سيما النبوية ـ التي تجاوزت هذا الضرب من الاختبار الصارم في عدد من المصنفات، اكتسب ستة منها فيما بعد نفوذاً خاصاً، وكونت مع بعضها مجموعة متكاملة من الأحاديث النبوية لدى أهل السنة. وهي صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن أبي داوود، والترمذي وابن ماجه والنسائي.

وأما المصنفات الأخرى المشهورة التي سنعرض لها في إحدى المناسبات فهي: مسند أحمد بن حنبل، وسنن الدارمي، وسنن الدارقطني، وسنن البيهقي.

ويعكس الاهتمام البالغ بالأحاديث النبوية والإعراض عن أقوال الصحابة فضلاً عن أقوال التابعين وتابعي التابعين إصرارَ الشافعي المنهجيّ ونجاحه في تأكيد حجية الأحاديث النبوية دون غيرها. ومن المسلّم به عموماً أن نقد الأحاديث كما طبّقه العلماء المسلمون ليس وافياً، ولكن مع ذلك أمكن بوساطتها نبذ الكثير من الأحاديث الموضوعة، وإن كتب السنّة المعتدّ بها تحتوي على عدد ضخم من الأحاديث التي لا يمكن تصحيحها بسهولة.

وقد أخفقت كل الجهود المبذولة بالحدس التاريخي لاستخلاص ما هو صحيح من هذا الكم المتناقض في ذاته.

ولم يكتف جولدتسيهر في أحد أشهر كتبه[7] بالتعبير عن تحفظه

---

(6) يبتدىء الإسناد من الراوي الأدنى وينتهي بالأعلى، مثل: «الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي. . .» وهذا الإسناد نختصره في كتابنا هذا على النحو التالي: الشافعي ـ مالك ـ نافع ـ ابن عمر ـ النبي.

(7) جولدتسيهر: دراسات محمدية 2/ 1 ـ 274: «تطور الحديث النبويّ». وللحصول على بسطة عامة عن أطروحته راجع ص 5 من كتابه.

وشكوكه في الأحاديث الموجودة في جوامع السنة القديمة، بل بيّن بشكل إيجابي أنَّ الغالبية العظمى من الأحاديث النبوية ما هي إلاّ وثائق، لا يعود عهدها إلى زمن النبي كما يزعم المسلمون، ولكنها ترجع إلى فترات لاحقة من نشأة المذاهب في قرون الإسلام الأولى.

وبذلك أصبح هذا الاكتشاف المثير حجر الأساس لكل بحثٍ جاد في الفقه الإسلامي وفلسفة التشريع. وإذا كان هنالك مِن الكتّاب المتأخرين يرتضي طريقة جولدتسيهر من حيث المبدأ، إلا أنهم، لرغبتهم الطبيعية في الوقوف على نتائج إيجابية، يميلون إلى التقليل من شأنها في المجال التطبيقي. وهكذا تتضح أهمية الدراسة النقدية للأحاديث الفقهية في دراستنا عن أصول التشريع الإسلامي.

وسوف يعزّز هذا الكتاب نتائج جولدتسيهر، وسيتجاوزها في أمور وهي: أنّ عدداً ضخماً من الأحاديث في كتب السنة المعتدّ بها وغيرها من الجوامع، لم تنتشر إلاّ بعد عصر الشافعي فقط، وأنّ المجموعة الأولى المعوّل عليها من الأحاديث النبوية التي تعرف بأحاديث الأحكام، قد نشأت في منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً لمواجهة أقوال الصحابة وغيرهم، التي سبقت الأحاديث النبوية بكثير، ولمواجهة المعمول به في مدارس الفقه القديمة. وأن أقوال الصحابة وغيرهم قد تعرضت لعملية التطور والنمو حتى تكون ذات أهمية، شأنها في ذلك شأن الأحاديث النبوية. وأن الأسانيد تمكننا من معرفة تاريخ الحديث، وتوضح وجود نزعة للنموّ والتزايد نحو الماضي، ونزعة إلى المطالبة بسلطان أكبر فأكبر حتى تبلغ النبي. وأن دلالة أحاديث الأحكام تعيدنا إلى العام المائة بعد الهجرة فقط، وفي ذلك الوقت بدأ التفكيْر الفقهي الإسلامي، مع التطبيق العملي العام، والتطبيق الإداري في أواخر الدولة الأموية الذي ظلّ منعكساً في عدد من الأحاديث.

الفصل الثاني

مدارس الفقه القديمة وموقف الشافعي منها

يُعْرَف الشافعي بأنه مؤسس أحد المذاهب الأربعة السنيَّة الحيّة، ولم يكن في نيته أن يؤسس مذهباً، وهذا المزنيّ مؤلف أقدم مرجع في الفقه الشافعي يصرّح بذلك في مطلع كتابه بقوله: «اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعي، ومن معنى قوله: لأقربه على من أراده مع إعلاميه نهيه عن تقليده وتقليد غيره»[1].

وقد خصص الشافعي جزءاً من كتاباته لمناظرة خصومه ومناقشتهم داعياً إلى تقدير سنة النبي واتّباعها، ومستنكراً تقليد أقوال الرجال[2].

وتدين أقدم المدارس الفقهية التي عارضها الشافعي بالولاء الشخصي لمؤسسها ولمذهبه[3].

فمن بين العراقيين نجد أبا يوسف يحيل على أبي حنيفة بوصفه «الفقيه الشهير»، ويحيل الشيباني إلى «أصحاب أبي حنيفة»، ويحيل الشافعي على أولئك «الذين يتبعون مذهب أبي حنيفة» أو على «أصحابه» ويسميه «شيخهم»،

---

(1) المزنيّ: مختصر كتاب الأم 1/2 مطبوع على هامش كتاب الأم للإمام الشافعيّ.

(2) أنظر مثلاً: كتاب اختلاف مالك والشافعي (7/177)، وكتاب جماع العلم (7/250)، وكتاب أبطال الاستحسان (7/267)، وكتاب اختلاف الحديث 7/148 المطبوع بهامش الجزء السابع من كتاب الأم.

وكلمة (التقليد) لم تستخدم في عصر الشافعي بالمعنى الاصطلاحي الذي شاع فيما بعد على الرغم من أن هذه اللفظة قد استخدمت في بعض المناسبات بمعنى الالتزام بمذهب إمام من الأئمة. قارن بما سيأتي ص 18 هامش 5 وص 79، 122، 131، 136 هامش 4.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين 2/497 وما بعدها. طبعة ريتر لايبزج 1929 والأشعري في هذا الموضع يوازن بين أصحاب المدرسة القديمة (أهل الاجتهاد) الذين يجيزون التقليد واتباع الشافعي (وهم بعض أهل القياس) الذين لا يجيزونه.

وهذا ابن حزم يأسف لأصحاب الشافعي لقبولهم مبدأ التقليد الذي ظهر في أول الأمر عند أنصار المدارس القديمة. انظر كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) 2/120 طبعة بولاق 1345 هـ. وانظر كذلك: جولدتسيهر: الظاهرية ص 212.

إلاّ أن لأبي يوسف أتباعاً كذلك. ومن أكثر الأقوال صراحة ذلك القول الذي يثني فيه أحد العراقيين ـ ولعله الشيباني ـ على مذهب الشافعي ويصفه بالحُسْنِ، فيجيبه الشافعي بأنّه ما علمه رَجَعَ إليه ولا غيره ممن ترأس منهم ولعلّه يعني أبا حنيفة[4].

ويعتمد بعض أهل المدينة على مالك في معرفتهم بالأحاديث، ويعدّون موطأ مالك مصدرهم الحجة، ويقدمونه على جميع الكتب الأخرى، وقد اعتادوا على اتباعه وهم بذلك أتباع مالك، وهو إمامهم. وهم ينظرون إلى رأي مالك كما لو أنه الإجماع. وأنه لا مكان للإجماع عندهم إلى جانب قول مالك. إلا أن هؤلاء لا يمثّلون إلا بعض أهل المدينة، كما لا يمثل أتباع أبي حنيفة إلا جزءاً فقط من العراقيين.

فلا الولاء الشخصي للإمام، ولا الاختلاف الجوهري في المذهب ـ كما سنرى فيما بعد ـ يمثلان السمة الحقيقية التي تميز بين المدارس الفقهية القديمة، وإنما الذي يميز بينها بكل بساطة هو التوزيع الجغرافي. ويوضح الشافعي ذلك بقوله: «ما من بلاد المسلمين بلد إلاّ وفيه علم قد صار أهله إلى اتّباع قول رجل من أهله في أكثر أقاويله»[5] ثم يستطرد الشافعي في ذكر الأئمة المتبوعين في مكة والبصرة والكوفة والشام، ويشير في موضع آخر إلى العراقيين والمدنيين، والبصريين والكوفيين، وفقهاء الأمصار التي لها معرفة بالأحاديث، وأهل البلاد الأخرى.

وقد قدّم الشافعي قوائم مفصلة بفقهاء الأمصار. وفي إحداها يبين تعدد المذاهب في داخل مناطق جغرافية واسعة، فيقول: «فعلمنا من أهل مكة من كان لا يكاد يخالف قول عطاء، ومنهم من كان يختار عليه، ثم أفتى بها الزنجي بن خالد، فكان منهم من يقدمه في الفقه، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم، وأصحاب كل واحد من هذين يتجاوزون القصد. وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيّب ثم يتركون بعض قوله، ثم حدث

---

(4) الشافعي: اختلاف الحديث 7/ 122 على هامش كتاب الأم.

(5) الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 246.

في زماننا منهم مالك، كان كثير منهم من يقدمه، وغيره يسرف عليه ويضعف مذاهبه، وقد رأيت ابن أبي الزناد يجاوز القصد في ذمّ مذاهبه، ورأيت المغيرة وابن حازم والدراوردي يذهبون من مذاهبه ورأيت من يذمّهم، ورأيت بالكوفة قوماً يميلون إلى قول ابن أبي ليلى يذمون مذاهب أبي يوسف وآخرين يميلون إلى قول أبي يوسف يذمون مذاهب ابن أبي ليلى وما خالف أبا يوسف، وآخرين يميلون إلى قول الثوري وآخرين إلى قول الحسن بن صالح. وبلغني غير ما وصفت من البلدان شبيه بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان. ورأيت المكيين يذهبون إلى تقديم عطاء في العلم على التابعين، وبعض المباينين يذهبون إلى تقديم إبراهيم النخعي، ثم لعل كل صنف من هؤلاء قدّم صاحبه أن يسرف في المباينة بينه وبين من قدموا عليه من أهل البلدان»[6].

ويصر الشافعي على أن سمعة جميع هؤلاء الفقهاء تتغير كثيراً، وأنه من الصعوبة أن يتفقوا على مسألة فقهية بعينها أو على مبدأ عام.

وينكر الشافعي هنا وجود انسجام منطقي حتى بين فقهاء البلاد الواحدة، ولم يلمّح من جهة أخرى إلى وجود أي فروق جوهرية واضحة المعالم في النظرية الفقهية بين فقهاء الأمصار، والقاسم المشترك بينهم اتكالهم على العرف السائد وتطبيقهم الحر للرأي الشخص، وبمعنى آخر، افتقارهم إلى ضوابط صارمة كتلك التي أحكم ضبطها الشافعي وحده فأدّى بهم ذلك إلى الاختلاف الشديد في المذهب.

وليس هنالك أثر حتى الآن لمكانة المدينة الخاصة بوصفها المهد الحقيقي للسنّة[7] وهي مكانة تتعارض مع قول الشافعي: «وبها نأخذ ـ أيّ

---

(6) الأم: جماع العلم 7/ 257.

(7) تظهر هذه المكانة بصورة ضمنية في الحديث الذي يمتدح «عالم المدينة» (أخرجه أولاً ابن حنبل عن ابن عيينة. انظر ص 174 من كتابنا هذا)، كما ترد أيضاً عند ابن قتيبة ص 332 في كتابه (تأويل مختلف الحديث) طبعة القاهرة 1326، ولم يأت لهذا الادّعاء ذكر في أحاديث مدح المدينة التي أخرجها مالك في الموطأ والشيباني في موطئه ص 376. وقد ورد في ص 242 من كتاب اختلاف مالك والشافعي ما يشير إلى أن عمل أهل المدينة كما لو أنه مخالف لأحاديث النبي.

أحاديث العمري - ويأخذ عامة أهل العلم في جميع الأمصار بغير المدينة، وأكابر أهل العلم»[8]. كما تتنافى مع مناظراته القوية لأهل المدينة.

وقد ورد ذكر ثلاثة أقاليم جغرافية كبيرة في الكتب القديمة وهي: العراق، والحجاز، والشام. وينقسم أهل العراق إلى كوفيين وبصريين. وعلى الرّغم من تكرار ذكر البصريين[9] من حين إلى آخر، إلاً أنه لا يعرف بالتفصيل إلاّ القليل من مذهبهم[10]، وإن معرفتنا بالعراقيين مقتصرة على أهل البصرة. وكذلك ينقسم الحجاز إلى مكة والمدينة[11].

وما نعرفه بالتفصيل عن المدينة لا يمكن مقارنته بما نعرفه عن مكة

ولا تكاد تذكر مدرسة الشام إلاّ نادراً[12]، ولدينا بعض الصحف الموثّقة عن إمامها الأوزاعي.

---

(8) الأم: اختلاف مالك والشافعي ص 201، ص 196. وفي هذين الوضعين يحتج الشافعي لرأي فقهي بـ (فتوى جميع الناس ما عدا أهل المدينة من أهل مكة والمشرق واليمن) في مواجهة مذهب أهل المدينة.

(9) انظر مثلاً: كتاب اختلاف مالك والشافعي (على هامش الأم) 7/ 238 - 243 (وفي صفحة 243 نقاش مع بصري). انظر أيضاً، كتاب الرّد على محمد بن الحسن 7/ 287 (والشيباني لا ينتمي إلى البصريين)، وكتاب سير الأوزاعي 17/ 319 وكتاب اختلاف الحديث 7/ 36، 62، 181، 264، والرسالة ص 305 طبعة شاكر وص 34، 62 من طبعة بولاق سنة 1321. ابن سعد: الطبقات الكبير 7/ 158 طبعة سخاو - لايدن 1904.

(10) ومثال ذلك أن خصم الشافعي وهو من العراقيين لم يعرف رأي المفتين في البصرة. انظر اختلاف أهل الحديث 337.

(11) انظر مثلاً: كتاب اختلاف مالك والشافعي ص 182 (قارن بالموطأ 3(183 بشرح الزرقاني - القاهرة 1310) وكذلك ص 195 من المصدر السابق نفسه (قارن بالزرقاني 1/ 263) وأيضاً: الصفحات 196، 206، 221. اختلاف الحديث 7/ 338 (وفيه ذكر لعطاء وأصحابه) الرسالة 62 (طبعة بولاق). الأم: 6/ 185 (قارن: كتاب اختلاف مالك والشافعي 208) انظر ما سيتبع ص 249.

(12) كتاب اختلاف مالك والشافعي 212 (قارن: الطبري: اختلاف الفقهاء 81 طبعة كيرن)، كتاب الرد على محمد بن الحسن 287، الرسالة: 62 بولاق 1323 الشيباني: الآثار 37 طبعة لاهور. يقول الشيباني (كتاب الرد على محمد بن الحسن كما لو أنّ أهل الشام ليسوا في الحسبان. وهذا أبو يوسف (كتاب سير الأوزاعي ص 303) يجعل الأوزاعي إمام أهل الشام في عِداد الحجازيين (لكون الأوزاعي والحجازيين يرون في المسألة رأياً واحداً - المترجم).

ولم تهتم مصر بإنشاء مدرسة فقهية خاصة بها، وظلت واقعة تحت تأثير المدارس الأخرى، وهنالك أتباع لمذهب العراقيين في مصر إلاّ أن الغالبية تنتمي إلى مدرسة المدينة وجعلوا لهم فرعاً فيها، ويصفهم الشافعي في كتاباته الأخيرة بمصر بـ (المصريين) أو بقوله: (بعض أهل ناحيتنا)[13]. ويعدُّ الشافعي نفسه عضواً في مدرسة المدينة. والإشارة إلى المدنيين والحجازيين بقوله: (أصحابنا) وإلى مالك بقوله: (شيخنا) أو (شيخنا وشيخكم) تسود في أغلب كتاباته القديمة والجديدة. وكذلك ينظر إليه خصومه العراقيون على أنه من أهل المدينة، أو على أنه تلميذ لمالك أو أحد الحجازيين عموماً.

ولا يَعدُّ الشافعيّ نفسَه مع أنصار مالك داخل مدرسة المدينة على الرغم من تلهفه للدفاع عن مالك ضد أي هجوم وإن لم يكن بذي بال، وهو يتعامل بفتور مع أهل المدينة وينكر عليهم آراءهم التي لم يسهم فيها.

ولم يكن التوفيق ممكناً بين الشافعي وأهل المدينة، ولا بينه وبين أي مدرسة فقهية قديمة أخرى في أصل الاختلاف الجوهري في النظرية الفقهية وهو تغليب سلطان الأحاديث النبوية على ما هو معمول به من آثار في تلك المدرسة.

وعندما بلغ الشافعي هذا الموضوع هاجم بشدة أهل المدينة، وما كتابه اختلاف مالك والشافعي إلاّ هجوم قوي على أهل المدينة، لإعراضهم عن الأحاديث النبوية التي رووها هم أنفسُهم (والإقبال على آثار الصحابة والتابعين)، ومحاولة لتحويلهم إلى رأيه الخاص. ويستعمل الشافعي أيضاً الحجج التي تحقق أقل الإنصاف لأهل المدينة[14].

ويهاجم العراقيين بالقوة نفسها التي هاجم بها أهل المدينة، وحتى عندما يكون متفقاً مع العراقيين ومختلفاً مع المدنيين فهو يميل للابتعاد عن أهل

---

(13) كتاب اختلاف مالك والشافعي ص 245، واختلاف الحديث ص 32، 91، 122، 132، 217، 289. الأم: 6/ 185. في عديد من هذه المواضع يعرفون بأنهم من أهل المدينة. اختلاف الحديث ص 34 ويدعوهم الشافعي بقوله: «أصحابنا» ويريد بهم عادةً أهل المدينة.

(14) انظر ما سيتبع ص 321.

العراق والاقتراب من أهل المدينة. وغالباً ما يجد نفسه مدفوعاً للاعتذار عن المدنيين والحمل على العراقيين بكل ما في وسعه، كما يظهر بعض التعاطف مع الأوزاعي لكونه مخالفاً للعراقيين. ويهاجم العراقيين مراراً بحجج غير مقبولة ويشوّه مذهبهم[15].

ويمكن أن نتلمس تحامله الشديد على الشيباني في مواضع عديدة من كتبه، لا سيما في كتابه الرد على محمد بن الحسن حيث يقدِّم مالكاً عليه بقوله: مالك أعظم منه. وفي كتابه الاختلاف وهو كتاب ألفه متأخراً نجد إشارات عديدة مهذبة للعراقيين ويتمنى الشافعي لو أن الحجّة التي سيقدمها تعين محدثَه الكوفي على إفحام جميع أصحابه، الذين لهم علم بمذاهب الناس وبيان العقول. (الاختلاف ص 38).

وهو يعترف بأن محدثه يتصف بالموضوعية من حين إلى آخر، وعليه إنْ تبين له موضع الحق أن يرجع إليه (اختلاف ص 53).

ويشير الشافعي إلى «مقدّم من أهل العلم ممن يكثر خلافنا» وهم العراقيون. (اختلاف ص 328).

وبعيداً عن ارتباطه العاطفي بأهل المدينة، وعلى الرغم من مناظراته القوية، يرى الشافعي نفسه إجمالاً لا يمت إلى هذه المدرسة بصلة.

وقد بدأ متبعاً لمدرسة المدينة، مطوراً نظريته الفقهية، واضعاً الشريعة برمتها على أساس جديد، وتحول لمواجهة أصحابه القدماء، ساعياً لتحويلهم إلى مذهبه. وأخيراً حاول أيضاً أن يقنع العراقيين الذين تعامل معهم في مراحله الأولى بسخرية.

وبعد عصر الشافعي أخذت الملامح الجغرافية للمدارس الفقهية القديمة تختفي أكثر فأكثر، وتغلّب الارتباط الشخصي بالأمة. «التقليد».

---

(15) انظر ما سيتبع ص 321 وما بعدها.

الفصل الثالث

الشافعي والأحاديث الفقهية

إن المبحث الرئيس في مناظرات الشافعي لخصومه هو وظيفة الأحاديث النبوية، إذ يصرّ من حين إلى آخر على أنه لا حجة تعلو حجّة النبي ما لم يشهد على صحتها حديث مستقل. وأنَّ كل حديث نبوي صحيح مقدَّم على آراء الصحابة والتابعين والأئمة الذين جاءوا بعدهم. وهذه من الأمور المسلّم بها في نظرية الفقه الإسلامي التقليدي. ولكن إصرار الشافعي المستمر على هذا الرأي يدلّ على أنه لم يكن موجوداً على هذا النحو في أيامه.

ويزعم الشافعي أنَّ خصومه يوافقونه على هذا الأصل «حيث سئل»: «فهل تجد لرسول الله سنةً ثابتة من جهة الاتصال خالفها الناس كلّهم؟ فأجاب: لا، ولكن قد أجد الناس مختلفين فيها: منهم من يقول بها، ومنهم من يقول بخلافها. فأمّا سنة يكونون مجتمعين على القول بخلافها فلم أجدها قط»[1].

غير أن إدخال الشافعي عنصر الإجماع في النقاش، وإقحام المذاهب الفعلية للمدارس الفقهية القديمة التي تزوّده بالمادة الأساسية لمناظراته القوية، يشير إلى أن مطالبة الشافعي باتفاقٍ عام ما هي إلاّ نقطة بحث ذكية اختلقها الشافعي.

ولم تستطع مدارس الفقه القديمة الجواب عن المسائل التي دَفَعَها الشافعي لمجابهتها. وقد تعمّدت الإعراض عنها على الرغم من نظريتها الفقهية الخاصة بها التي قد نمت إلى حدّ ما، فجعلها الشافعي أكبر همِّه، وهو ما يفسّر تأثير مذهبه في النظرية الفقهية للمذاهب الأخرى. ويعتز الشافعي باتخاذه هذا الموقف من الأحاديث النبوية، ويصرّح بذلك في قوله: «لم يختلف بنعمة اللّه قولي في أنه لا أذهب إذا ثبت عن النبي ﷺ شيءٌ أن أدعه لأكثر أو أقل

(1) الرسالة ص 65 طبعة بولاق، وللمزيد من التفاصيل انظر: اختلاف الحديث ص 338 وما بعدها (مطبوع على هامش الجزء السابع من كتاب الأم).

مما خالفنا»[2]. وعلى الرغم من ذلك نجد آثاراً لموقف يتّفق مع موقف المدارس القديمة في بعض كتابات الشافعي القديمة، ويمكن أن يستدلَّ عليها من خلال أمثلة أخرى سنعرض لها فيما بعد. ولكن تظل تلك الآثار حالات مستثناة، ويبقى مذهب الشافعي إجمالاً متماسكاً وقوياً كما يدّعي.

ويعكس ما جاء في كتابه الرسالة من 38 تطوره العلمي من التسليم بمذهب أهل المدينة الذي نشأ فيه، إلى التسليم المنهجي بالأحاديث النبوية، فيقول إنه قد سمع ممن سبقه بالعلم من الفقهاء وهو صغير صيغة للتشهد تروى عن عمر بن الخطاب، ثم يقول إنه سمعه بإسناد وسمع ما خالفها عن أصحابه.

ويعدُّ كتابه (اختلاف مالك والشافعي) الموجّه ضد أهل المدينة الكتاب الرئيس الذي قدّم فيه الشافعي نظريته عن الأحاديث، ويبتدئه بقوله: إذا حدث الثّقة عن الثّقة حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ فهو ثابت عن رسول الله ﷺ، ولا نترك لرسول الله حديثاً أبداً إلا إذا وجد عن رسول الله حديث يخالفه. وإذا اختلفت الأحاديث عنه، فالاختلاف فيه وجهان: أحدهما أن يكون بها ناسخ ومنسوخ، فنعمل بالناسخ ونترك المنسوخ. والآخر أن تختلف ولا دلالة على أيها الناسخ، فنذهب إلى أثبت الروايتين، فإن تكافأتا ذهبتُ إلى أشبه الحديثين لكتاب الله وسنة نبيه فيما سوى ما اختلف فيه الحديثان من سنته، ولا يعدو حديثان اختلفا عن النبي ﷺ أن يوجد فيهما هذا أو غيره مما يدل على الأثبت من الرواية عن رسول الله ﷺ».

ويظل الشافعي يكرر كلامه هذا في رتابة مملّة، وإن كان نصفه الأخير ذا أهمية بالغة.

ولإصرار الشافعي على تكرار مبدأ شاع فيما بعد دلالة كبيرة، وقد اعتمد عليه الشافعي وأهل المدينة في الأخذ بالأحاديث النبوية عند مناقشة المسائل.

وقد نشب الخلاف بين الشافعي وأهل المدينة عندما أعرض هؤلاء عن

(2) الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 247.

الحديث النبوي في حالات عديدة، وأخذوا بأقوال الرجال.

ويعترف الشافعي بأنه حاول جاهداً أن يلتمس لهم العذر في ذلك ليبرر صنعهم في عينيه وفي أعين الفقهاء الآخرين، إلاّ أنه لم يجد لهم ذلك.

وينطبق هذا فقط ـ حسب قول الشافعي ـ على الأحاديث التي يرويها رجال ثقات، وهذه يجب أن تؤخذ دون تردد.

ولا يقدّم على الحديث النبويّ أيّ شيء إلاّ حديث نبويّ آخر إذ الناس جميعهم بحاجة إلى النبي وأن الله أمرهم باتّباعه.

وقد أقنع الشافعيّ محدِّثَه الربيع بألاّ يدع لرسول الله حديثاً أبداً إلاّ أن يأتي عن رسول الله خلافه[3].

وهكذا استعمل أهل المدينة ومدارس الفقه القديمة الأحاديث النبوية على وجه العموم على أنها أساس لكثير من الأحكام، ولكنهم مع ذلك قدموا عليها أعمال الصحابة وأقوالهم دون التعرض لأعمالهم هم الخاصة.

وقد أدرك الشافعي أن هذا لا يؤدي إلى قاعدة ثابتة ومقنعة للأحكام الشرعية، وأن المرجع الأكيد هو النبيّ وحده، ولذلك جعل الأحاديث النبوية أساساً لمذهبه وردَّ سواها.

وقد مكّنه هذا الحل البسيط من إيجاد طريقة عبر هذا التناقض الموجود بين الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والأئمة الآخرين[4].

وإذ قيّد الشافعي نفسه بالأحاديث النبوية ـ وقد طرأت في عصره ـ فقد حرم نفسه من النشأة الطبيعية والمستمرة للمذهب داخل مدارس الفقه القديمة.

وتقبل الأحاديث النبوية على رأي الشافعي دون مسألة أو تفكير:

«ما ثبت عن النبي ﷺ فليس فيه إلاّ التسليم، فقولك وقول غيرك فيه: لِمَ؟ وكيف؟ خطأ... وكيف إنما تكون في قول الآدميين الذين يكون قولهم

(3) المصدر السابق 7/ 183، وثمة أقوال مماثلة في الرسالة ص 47. واختلاف الحديث 19.

(4) ويبدو هذا الرأي جليّاً في: اختلاف مالك والشافعي 179 وفي اختلاف الحديث 133.

تبعاً لا متبوعاً، ولو جاز في القول اللازم كيف، حتى يحمل على قياس أو فطنة عقل لم يكن للقول غاية ينتهي إليها، وإذا لم يكن له غاية ينتهي إليها بَطُل القياس».

وعند اختلاف حديثين نبويين أو أكثر يحاول الشافعي أن يوفق بينهم، ولذلك خصَّص لهذا الغرض كتابه (اختلاف الحديث). ومَن وجد حديثين مختلفين في الظاهر وأمكنه أن يجمع بينهما مع التفريق بين حالتيهما، فليفعل. (الاختلاف ص 271). ولا يوجد عند الشافعي حديثان مختلفان أبداً، إذا كان هنالك سبيل للجمع بينهما ولا يقدم أحدهما على الآخر، لأنهما متكافئان من حيث الثبوت، ولا يكونان مختلفين عنده إلاّ إذا كان استعمال أحدهما يعني طرح الآخر. (الاختلاف ص 330). وقد ذكر في كتابه الرسالة (ص30) عرضاً مفصّلاً لمنهجه في تأويل الأحاديث.

وحيثما اختلف حديثان يتعذر الجمع بينهما قدّم الشافعيّ أشبههما بكتاب اللَّه وسنة النبيّ الصحيحة، وقد عبّر عن ذلك في كثير من كتبه، فهو يقول مثلاً في كتابه (الرسالة ص 40):

«إن الأحاديث إذا اختلفت لم نذهب إلى واحدٍ منها دون غيره، إلاّ بسبب يدلّ على أن الذي ذهبنا إليه أقوى من الذي تركنا، كأن يكون أحد الحديثين أشبه بكتاب الله. فإن لم يكن فيه نصّ من كتاب الله، كان أوْلاهما بنا الأثبت منهما، وذلك أن يكون من رواه أعرفَ إسناداً، وأشهرَ بالعلم، وأحفظَ له، أو يكون رُويَ الحديثُ الذي ذهبنا إليه من وجهين أو أكثر، والذي تركنا من وجهٍ، فيكون الأكثر أَوْلى بالحفظ مِن الأقلّ، أو يكون الذي ذهبنا إليه أشبه بمعنى كتاب الله، أو أشبه بما سواهما من سنن رسول الله، أو أولى بما يَعرفُ أهل العلم، أو أصحّ في القياس، والذي عليه الأكثر من أصحاب رسول الله»[5]. وفي الغالب اعتاد الشافعي اللجوء إلى الترجيح بكثرة العدد إذا أعوزته وسيلة الجمع بين الحديثين المتعارضين، فيقدم ما رواه الكثرة على

(5) حول تطبيق هذا المنهج انظر: اختلاف الحديث 208، 219، 222، 234، 267.

القلة، وهذه وسيلة استعملت قبله[6]. ويُقَدَّم النصّ المثبِت على النصّ النافي، لأن في الإثبات زيادة حفظ، ويقدَّم النص الذي يحتوي على زيادة على النص الذي لا يحتويها[7].

إلاّ أنَّ الشافعي عمل بخلاف هذه القاعدة الأخيرة في كتابه الاختلاف (ص 364) معلِّلاً صنعَه ذلك بأسباب نظرية[8].

وهذه الاعتبارات جميعها لم تعطه دلالة أكيدة، فوجد نفسه مكرهاً كما هي الحال في مدارس الفقه القديمة، على إثبات أن تلك الأحاديث والروايات المختلفة التي لم يتقبلها، هي أحاديث غير ثابتة[9].

«ولا يحكم بنسخ أحد الحديثين المتعارضين إلاّ بخبر عن رسول الله أو بقول أو بوقف يدلّ على أن أحدهما بعد الآخر، فيعلم أنَّ الآخر هو الناسخ، أو بِقَوْلِ مَنْ سمع الحديث أو العامة، أو بوجهٍ آخر يبين فيه الناسخ والمنسوخ» (الاختلاف ص 57).

ولم يتمكن الشافعيّ من تطبيق منهجه هذا دائماً، ففي كتاب (الاختلاف 88)، وفي معرض الكلام عن حكم شرعيّ، يردّ حديثاً ثابت الإسناد، بافتراض أنه منسوخ، معتمداً على أقوال رجالٍ غير النبيّ. وهكذا يدّعي النسخ في كل ما جاء عن خصومه ولا يتفق معه[10].

---

(6) لمعرفة استعمال الشافعيّ لهذا الأسلوب راجع: كتاب اختلاف مالك والشافعي 225 واختلاف الحديث ص 165، 206، 212، 230، 290، وعن استعماله قبل الشافعيّ انظر: اختلاف الحديث ص 243.

(7) والنص المثبت هو المفضّل. انظر: اختلاف الحديث 212، 215. والنص التّام هو المفضل انظر: اختلاف الحديث 228، 409.

(8) الأم: اختلاف العراقيين 7/ 99. واختلاف الحديث 379. وتفضل مدارس الفقه القديمة ومنهم العراقيون على وجه الخصوص الحديث النافي على المثبت، والذي فيه نقص على الذي فيه زيادة كما تحتج بالإنكار and to argue silentio...انظر: اختلاف مالك والشافعي ص 181، 183، واختلاف الحديث ص 48، 50.

(9) انظر كتاب اختلاف مالك والشافعي 50 ولمعرفة المزيد عن منهج الشافعي في التأويل انظر ما سيأتي في هذا الكتاب ص 47، 56.

(10) اختلاف الحديث ص 245، 258.

أمّا فيما يتعلّق بنسخ القرآن للسنة أو الحديث وبالعكس، فإن الشافعيّ يرى أن القرآن لا ينسخه إلاّ قرآن، وأن السنة وهي المكمِّلة للقرآن لا تنسخه.

ومن جهة أخرى لا تنسخ السنة إلاّ سنة مثلها.

وكلما تبدّل حكم الله في مسألة وردت فيها سنة، جاء النبيّ بسنَّة أخرى تنسخ السنّة الأولى، وبمعنى آخر يمكن ردّ أيّ حديث نبوي يتعارض مع القرآن، كما يمكن الإعراض عن أيّ سنة تقف إلى جنب نصّ قرآني يفيد العموم وإن كانت موافقه له[11].

ويبدو أنَّ هذه النظرية قد وازنت بين القرآن والسنة بالقسط، ولكنها جعلت السنة كما وردت في الأحاديث النبوية تقضي على القرآن وتهيمن عليه، لأن القرآن ـ كما سنرى ـ يفسَّر في ضوء الأحاديث.

وتلغي نظرية الشافعي في النسخ الحدّ المترتب على الزنا والفجور[12].

«فليس يخالف القرآن الحديث ولكنّ حديث رسول الله مبين «له» (الأم، كتاب سير الأوزاعي 309) وفي الرسالة ص 104: «لم تكن السنة لتخالف كتاب الله، ولا تكون السنة إلاّ تبعاً لكتاب الله بمثل تنزيله، أو مبينةً معنى ما أراد الله، فهي بكلّ حال متبعةٌ كتاب الله».

«وأولى المعاني بكتاب الله ما دلّت عليه سنة رسول الله، وأولى المعاني بنا أن لا تكون الأحاديث مختلفة، لأنَّ علينا في ذلك تصديق خبر أهل الصدق ما أمكن تصديقه» (الاختلاف 296). ويكرر الشافعي هذه العبارات ويزيد في تفصيلها في مواضع أخرى[13].

ثم يسخر من أولئك الذين تجاسروا ونقدوا الأحاديث لمخالفتها للقرآن، فيقول: «لو جاز أن تترك سنة إلى ما ذهب إليه مَنْ جَهِل مكان السنن من

---

(11) الرسالة ص 17 وما يليها (يصوّب هذا بَعْدَ صدور طبعة أحمد شاكر المحقّقة) انظر أيضاً ص 30 وما يليها من المصدر نفسه. واختلاف الحديث ص 41 وما بعدها وص 48.

(12) الرسالة 20 وما يليها. اختلاف الحديث 44، 249 وما يليها.

(13) وهذا مذهب أهل الحديث. انظر، ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 312: «أحاديث النبي تفسر القرآن وتوضّحه».

الكتاب ـ لردّت كثير من الأحكام الأساسية التي سنّها النبيّ بحجة أن القرآن نسخها ـ ومن قال هذا كان معطّلاً لعامة سنن رسول الله، وهذا القول جَهْلٌ ممن قاله» (الرسالة 109).

والشافعي يدعم موقفه المؤيِّد للسنة النبوية بالآيات القرآنية التي تحث على طاعة النبي[14]. ويفسر لفظة (الحكمة) في الآية (ويعلمكم الكتاب والحكمة) بأنها السنة النبوية المتمثلة في الأحاديث. (الام، كتاب جماع العلم ص 251).

وفي مسألة هل السنة وحي كالقرآن؟ أجاب بأنه لا يعلم[15].

وفي كل الأحوال نجد سنن النبي حجّة لكونها وحياً من الله شأنها شأن الأوامر القرآنية المحكمة، لأن الله فرض طاعة نبيّه. «كتاب جماع العلم، باب إبطال الاستحسان ص 271).

فما أحلّه النبي أو حرّمه فهو تحليل وتحريم من الله لأنه أمر نبيَّه بذلك. (كتاب سير الأوزاعي ص 307).

وهذا كلّه ينطبق على الأحاديث النبوية فقط، وقد فرّق الشافعي بينها وبين أقوال الصحابة والتابعين، وهذه الأخيرة تعرف في اصطلاح الشافعي بالآثار، وهي ليست حجةً إذا تعارضت مع السنة النبوية، وليست لها المكانة نفسها، ولا قيمة لها بجانبها.

وأحسن ما جاء تفصيلاً لهذا الكلام ما ورد في كتاب الشافعيّ (الاختلاف

---

(14) الرسالة 17 (طبعة بولاق). الأم: بيان فرائض الله 7/ 262. انظر أيضاً: اختلاف الحديث ص 91.

(15) الأم: إبطال الاستحسان 7/ 271. الرسالة 16 (بولاق). ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 246 (طبعة القاهرة 1326).

[النص كما في إبطال الاستحسان هو: «... فهل سنة رسول الله ﷺ بوحي؟ قيل: الله أعلم». يبدو أن هذا الكلام ليس للشافعي وإن احتمله السياق لأن الشافعي يصرّح بعد ذلك وفي المكان نفسه من إبطال الاستحسان، فيقول: «وما فرض رسول الله ﷺ شيئاً قطّ إلاّ بوحي. فمن الوحي ما يتلى ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله ﷺ فيستنّ به...» المترجم].

ص 138): «ويعلم أنَّ الحديث إذا رواه الثقات عن رسول الله فذلك ثبوته، والاّ نعوِّل على حديث ليثبت أن وافقهُ بعض أصحاب رسول الله، ولا يُرَدُّ لأن بعض أصحاب رسول الله عمل عملاً يخالفه. لأن بأصحاب رسول الله والمسلمين كلهم حاجة إلى أمر رسول الله وعليهم اتباعه، لا أنَّ شيئاً من أقاويلهم تبع ما رُوي عنه ووافقه يزيد قوله شدّة، ولا شيئاً خالفه من أقاويلهم يوهن ما رَوَى عنه الثقة. فإن قال قائل: أتهم الحديث المروي عن النبي إذا خالفه بعضُ أصحابه جاز له أن يتهم الحديث عن بعض أصحابه لخلافه، لأن كلا رَوَى خاصةً معاً وأن يتّهما. فما رُوى عن النبي أولى أن يُصَار إليه. ومن قال منهم قولاً لم يروه عن النبي لم يجز لأحدٍ أن يقول إنّما قاله عن رسول الله لما وصفت من أنه يعزب عن بعضهم بعضُ قوله، ولم يجز أن نذكرَه عنه إلاّ رأياً ما لم يقله عن رسول الله. ولو قال قائل لا يجوز أن يكون إلاّ عن رسول الله لم يحلّ له، خلاف مَن وضعه هذا الموضع. وليس من الناس أحد بعد رسول الله إلاّ وقد أُخِذ من قوله وتُرك لقول غيره من أصحاب رسول الله. ولا يجوز في قول رسول الله أن يردَّ لقول أحد غيره».

وكما فعل الشافعي مع الأحاديث النبوية في مذهبه، يزعم أن هذه الإضافة إليه هي موضوع مشترك بينه وبين خصومه، ولا سيَّما العراقيين[16].

ولكن يتضح ثانيةً من مناظرات الشافعي، ومن عبارات له مِن قبيل ما جاء في (كتاب الردّ على محمد بن الحسن الشيباني) أنه يغلّب وجهة نظره فيها رافضاً نظريتهم الساذجة، وواضعاً إيَّاهم في موقفٍ يجعلهم غير قادرين على تبرير موقفهم المختلف.

ويتجاهل الشافعي في نظرته تفسير السنة النبوية بقول الصاحب، كما لو أنه يمكن تأكيدها بهذه الطريقة، وأن أقوال غير النبي يجب أن تفسَّر إلى حدّ ما في ضوء ما يروى عن النبي (الأم 7/ 101). وقد ذهب إلى أبعد من ذلك وهو أَنَّ قول الرسول أدلُّ على نفسه من قول غيره، وأنَّه لا يستدل على قول

(16) الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 244.

الرسول إلاّ بقوله هو، (الاختلاف 325). وأنه إذا روى صحابي حديثاً عن النبي وعمل بخلافه وجب تقديم حديثه على عمله (الأم 7/ 154).

ولم يبلغ استدلال الشافعي دائماً هذا المستوى. ولكن لم يكن هنالك ما يدعوه للتضحية بالمبدأ عندما يحتج عاطفياً لا عقلياً بأقوال الصحابة على أئمة المدارس الفقهية القديمة[17].

ومن جهة أخرى لم يتردد الشافعيّ في الاحتجاج بأقوال الصحابة بوصفها دليلاً آخر إلى جانب ما ورد عن النبي في سنّته. ويقصد بهذا أحياناً مخاطبة العاطفة والهوى لا العقل، ولكن ليس ذلك في معظم الأوقات. وقد أدى ذلك دوراً مهماً في استدلال الشافعي في كتاب (اختلاف العراقيين) وكتاب (اختلاف علي وعبد الله بن مسعود) وكتاب (اختلاف مالك والشافعيّ)، وفي مواضع أخرى (من كتابه الأم).

وبأسلوب مدارس الفقه القديمة يحتج الشافعي بين الفينة والأخرى بأحاديث الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة، وأقوال من جاء بعدهم لبيان استمرار المذهب، مذ أخذ النبي يقدّم حكمه أو مذ أنجز عمله النموذجي.

وبصرف النظر عن هذا فإن الشافعيّ يحتجّ غالباً بأقوال الصحابة في الحالات التي لا توجد فيها أحاديث نبويّة[18]. وهو يقول بكل وضوح:

«ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عمن سمعهما مقطوع إلاّ باتباعهما، فإذا لم يكن ذلك، صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله أو واحد منهم، ثم كان قول الأئمة، أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد

---

(17) الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 214، 216.

(18) انظر مثلاً: الأم: اختلاف العراقيين 7/ 104، 110، 122، 125، 142، 146 اختلاف علي وعبد الله بن مسعود 7/ 158 سطر 31، 159 سطر 16، 163 سطر 6، 177 سطر 6. اختلاف مالك والشافعي 7/ 236 سطر 21، 237 سطر 2 الرد على محمد بن الحسن 7/ 277، سير الأوزاعي 7/ 310، 312، 324 انظر كذلك: الأم/ اختلاف مالك والشافعي 7/ 214. يقول الشافعي: «... فينبغي أن يكون ذلك العمل مردوداً عندنا وتخالف عمر مع السنة لأنه يضيق خلاف عمر وحده فإذا كانت معه السنة كان خلافه أضيق...».

أحبُّ إلينا[19]. فإذا لم يوجد عن الأئمة فأصحاب رسول الله من الدين في موضع أخذنا بقولهم، وكان اتّباعهم أولى بنا مِن اتّباع مَن بعدهم»[20]. ويعرف الرجوع إلى أقوال الصحابة بالتقليد[21].

وقد شاع ذلك عند الشافعي ومدارس الفقه القديمة.

وعلى الرغم من أن الشافعيّ أخضع أقوال الصحابة لأحاديث النبي وسنته ـ من حيث المبدأ ـ إلاّ أنه هاجم العراقيين وأهل المدينة معاً، بسبب عدم اتباعهم بما فيه الكفاية لأقوال الصحابة[22]. وعلى الرغم من رجوعه إلى موطن الحجة في أقوال الصحابة لم يقدر الشافعي على تقديم حجة مقنعة لقبول آرائهم. وقد سئل: «أرأيت أقاويل أصحاب رسول الله إذا تفرقوا فيها؟ فقال: نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصحّ في القياس، قيل: أفرأيتَ إذا قال الواحد منهم القول لا يُحْفَظ عن غيره منهم فيه له موافقةً ولا خلافاً. أتجد لك حجةً باتّباعه في كتابٍ أو سنةٍ أو أمرٍ أجمع الناس عليه؟ قال: ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحِدهم مرّةً، ويتركونه أخرى، ويتفرّقون في بعض ما أخذوا به منهم».

وموقف الشافعي هو اتّباعهم حيث لا كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس. وقَلَّ ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا. (الرسالة ص 261).

ولذلك فإن الشافعي مكره على ترديد حجة المدارس القديمة: «الصحابة

---

(19) وفي مواضع أخرى يُذْكَرُ معهم عليّ، فيقول الشافعيّ في كتاب اختلاف علي وعبد اللّه بن مسعود 7/ 155: «. . . ولو ثبت هذا الحديث عندنا عن عليّ رضي الله عنه لقلنا به. . .».

(20) الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 246.

(21) الأم: اختلاف العراقيين 7/ 90، اختلاف مالك والشافعي 7/ 221، 233، 246 الرد على محمد بن الحسن 7/ 287 وعن المعنى المتأخر للتقليد راجع ما سبق ذكره من كتابنا هذا ص 6 (الفصل الثاني/ هامش رقم 2).

(22) الأم: اختلاف العراقيين 7/ 135، اختلاف مالك والشافعي 7/ 192، 215، 236.

أعلم بكتاب الله وقولهم غير مخالف إن شاء الله تعالى كتاب اللّه» (الأم 7/ 20).

لكنَّ هذا غير منطقي لأن الشافعي يرفض ـ من حيث المبدأ ـ أن ينسب إلى الصحابة الدور نفسه الذي تقوم به سنة النبي.

وأمَّا فيما يتعلق بعمل الصحابة بوصفهم رواة للأحاديث النبوية فيزعم الشافعي أنّهم جميعهم ثقة والحمد لله (اختلاف الحديث 360). وهو لم يكن يعرف بعد الحديث النبوي الذي ظهر فيما بعد، مبرّراً الاقتداء بالصحابة وهو «أصحابي كالنجوم».

ولم يقدِّم فقط الأحاديث النبوية الصريحة على أقوال الصحابة، ولكن أيضاً ما ترتب عليها من قياس واستنتاجات أخرى[23]. وهي لا تترك لقول من جاء بعدهم أو لرأيٍ خاص[24]. وكان الشافعي في كتبه الأولى يأخذ بأقوال الصحابة ولو كانت مخالفةً للقياس المنهجي، ولكنه فيما بعد غَلَّب القياس عليها،[25] بالرغم من أنّ ذلك قد حدث في فترة مبكّرة. وقد فَسَّر أقوال الصحابة بالطريقة نفسها التي سلكها مع الأحاديث النبوية، إلاّ أنه أظهر موقفه المتحفظ منها بشكوكه المتكررة في صحتها.

وأمّا أقوال التابعين فلا تزال أقلّ حجيّة عنده، مفضِّلاً تقديم أقوال الصحابة عليها أو مساواتها بها على الأقل (الاختلاف 7/ 51). فآراء التابعين ليست حجة قاطعة[26].

ولكن على الرغم من أنَّ كل تبرير منهجي هو تبرير ناقص، فإن الشافعي

(23) الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 183، 217 وما يليها. كتاب سير الأوزاعي 7/ 330 الرسالة 75 (بولاق).

(24) الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 208، 248، 216، 218.

(25) حول هذا المذهب القديم للشافعي انظر الأم: الرد على محمد بن الحسن 7/ 297، اختلاف العراقيين 7/ 138 (وهذا توسّط)، وعن مذهبه الجديد انظر إبطال الاستحسان 7/ 275 وهذه الشواهد الثلاثة جميعها في مسألة واحدة.

(26) الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 246، الرد على محمد بن الحسن 7/ 287 الرسالة ص 74.

استعمل أقوال التابعين من حينٍ إلى آخر على أنها أدلة ثانوية، أو عند عدم وجود أدلة أقوى.

وكان على الشافعي أن يكافح لتأييد الأحاديث النبوية وتغليب حجيتها التي ادّعاها لها على أقوال الصحابة بشكلٍ خاص. ومع أنه لا يزال يرى أقوال الصحابة تقع في المرتبة الثانية، غير أنه لم يجد مسوّغاً نهائياً لاستعمالها. والشيء نفسه ينطبق بشكلٍ أكبر على أقوال التابعين.

وعلينا أن نستنتج من ذلك أن خصومه (أنصار المدارس الفقهيّة القديمة) لم يعترفوا بعد بتقديم الأحاديث النبوية مطلقاً، فاحتجّوا بشكلٍ رئيس بأقوال الصحابة والتابعين.

وتقديم الأحاديث النبوية على غيرها ـ من حيث المبدأ ـ هو أعظم ما أبدعه الشافعي من ناحية المنهج.

الفصل الرابع

الأحاديث في مدارس الفقه القديمة

إن موقف العراقيين وأهل المدينة من أحاديث الأحكام موقف متماثل، وهو يختلف جوهرياً عن موقف الشافعي.

وفي كتاب (اختلاف الحديث ص 30) نجد أن العراقيين وأهل المدينة جميعهم يهملون الأحاديث النبوية ويقدمون عليها ما يستنبطونه من القواعد العامة أو أقوال الصحابة.

ويحتج الشافعي أولاً على أهل المدينة بوجهة نظر العراقيين (ص 30 وما بعدها) ثم يعود إلى هؤلاء فيقول (ص 34 وما يليها):

«فإذا كانت لنا وَلَكَ بهذه الحجّة على من سلك هذه السبيل، فهي عليك إذا سلكت في غير هذه الأحاديث طريقة». ثم يبيِّن أن كلا الخصمين يحتجّان بالأدلّة نفسها، وأن الحجج التي يقدمها لأحد هذين هي نفسها التي يقدِّمها للآخر، موظِّفاً كلّ فريق من أجل دحض الآخر.

وثمة نصوص أخرى عديدة توضّح التأثير نفسه.

ويجد الشافعيّ موقفهم ركاماً من التناقضات، فيقول: «قد خالفتم ابن عمر في روايتكم، وما روى غيركم عن النبي لغير قول واحد علمتكم رويتموه عنه من أصحاب النبي ولا التابعين. فلستُ أدري لأيِّ معنىً تحملون ما حملتم من الحديث. إن كنتم حملتموه لتعُلِموا الناسَ أنكم قد عرفتموه فخالفتموه بعد المعرفة، فقد وقعتم بالذي أردتم، وأظهرتم للناس خلاف السلف. وإن كنتم حملتموه لتأخذوا به فقد أخطأتم ما تركتم منه. وما تركتم منه كثير في قليل ما رويتم. وإن كانت الحجة عندكم ليست في الحديث، فلم تكلفتم روايته واحتججتم بما وافقتم منه على مَنْ خالفه»؟ (الأم 7/ 239 ـ 240 اختلاف الشافعي ومالك).

وحتى لو لم يكن هذا النص وغيره من النصوص الأخرى جزءاً من احتجاج الشافعي، فمن الواضح من مصادر أخرى غير كتاباته أنها لا تقدّم

صورة كاملة عن موقف المدارس الفقهية القديمة من الحديث النبوي[1].

وسوف ندرس الفكرة القائمة وراء هذا الاضطراب الظاهري في الفصل (السابع)، وحسبنا ها هنا أن نهتمَّ بالمعالجة الفعليّة للأحاديث النبوية وغيرها في المدارس القديمة.

والحقيقة المدهشة الأولى، هي أن الأحاديث النبوية قد فاقت في عددها أقوال الصحابة والتابعين. ففيما يتعلّق بأهل المدينة نجد أنَّ موطأ مالك يحتوي، حسب إحدى القوائم التي عددها الزرقاني، على 822 حديثاً للنبي في مقابل 898 قولاً لغيره. منها 613 قولاً للصحابة و 285 قولاً للتابعين. بينما نجد الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني يحتوي على 420 حديثاً نبويّاً، في مقابل 750 قولاً لغيره؛ ومنها 628 قولاً للصحابة، و 112 قولاً للتابعين، وعشرة أقوال لمن جاء بعدهم.

وفي كتاب (اختلاف مالك والشافعي)، حيث يناقش الشافعيّ المسائل التي انحرف فيها المصريون ـ المدنيون عن الأحاديث النبوية التي رووها بأنفسهم، نجد أن الصفحات من 177 إلى 210 تتعامل مع الأحاديث النبويّة، والصفحات من 212 إلى 240 تتعامل مع أقوال الآخرين، وأغلبها من أقوال الصحابة (باستثناء الصفحات 227 و 228 و229 وهي تتعلق بأقوال التابعين ومَنْ تبعهم).

أمّا فيما يتعلّق بالعراقيين، فإن عدد مرات رجوع ابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأبي يوسف إلى النبي في كتاب (اختلاف العراقيين) ـ الذي يناقش فيه الشافعي الاختلاف داخل مذهب العراقيين ـ هي أقلّ كثيراً من عدد مرّات رجوعهم إلى أقوال الصحابة والتابعين.

وفي كتاب (الآثار) للشيباني (وهو غير كامل) نجد 131 حديثاً نبويّاً و 284 قولاً من أقوال الصحابة، و 550 قولاً من أقوال التابعين و 6 أقوال ممن جاء بعدهم. والأوزاعي ـ إمام أهل الشام ـ وحده أكثر رجوعاً إلى الأحاديث

---

(1) قارن الصورة الساخرة التي يعرضُها الشافعي في الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 212 مع بعبارة مالك في مذهبه كما يرويها الطبري في اختلاف الفقهاء ص 81 نشرة شاخت.

النبوية منها إلى أقوال الصحابة، كما جاء ذلك فيما بقي من آثاره في كتاب (سير الأوزاعي) للشافعي، وما حفظه له الطبري في كتابه (اختلاف الفقهاء)، وهو يسوق الأحاديث في الغالب دون ذكر أسانيدها.

أ ـ أهل المدينة

يوصي الإمام مالك باتّباع الأحاديث (الطبري 81)، ويرى التوفيق بين أقوال الصحابي أبي بكر التي نشأت قديماً، وأقوال النبي التاريخية (المدوّنة 3/ 7) كما توضّحه تفاصيل مذهبه. وقد عاب المصريون من أنصار مدرسة المدينة غيرهم لتركهم الحديث وإعراضهم عنه وتحملهم في تأويله[2]، على الرغم من أنهم يشركونهم في بعض أمورهم كما قال الشافعي (الاختلاف 124)،

ويفتخر الشافعيّ بأنّ أحاديثه أثبت من أحاديث أهل المدينة (الأم 7/ 206)، وقد جمع ابن وهب طائفة منها في بعض المسائل (المدوّنة 4/ 28).

ومع ذلك فإنّ أهل المدينة ليسوا جادّين في أخذهم بالأحاديث في نظر الشافعي، وهم عنده (يظهرون القول بالأحاديث)، ويقول عن أحدهم: «أظهر الأخذ بالحديث جملةً، ثم خالف معناه» (الاختلاف 323). وقد سبق مالكُ وأهلُ المدينة الشافعيَّ في التوفيق بين أحاديث النبيّ وأقاويل الصحابة معاً، إلاّ أنهم مقارنةً، بالشافعيّ لم يستعملوا هذا الأسلوب إلاّ نادراً. ويبدو أنهم سلكوا في العموم مسلكاً متعسِّفاً في الترجيح بين الأحاديث المتعارضة، وأحياناً يعبّر مالك عن ذلك بقوله: «أحبُّ إلي»[3].

---

(2) ليس ثمة دليل قاطع في المرجع المشار إليه على أن أصحاب هذا المسلك هم المصريون إذ إن الكلام يرجع إلى مَن وصفهم الشافعيّ بأنه قول جماعة من ناحيته كما في ص 122 من المرجع نفسه، وعبارة الشافعي: «ووافقنا بعضُ أهل ناحيتنا... ثم عاد» تنسحب على المصريين باعتبار إقامة الشافعي بينهم في أخريات عمره، كما تنسحب على غيرهم كالمكيين من أهل الحجاز، حتى يقوم الدليل على أن كتاب (اختلاف الفقهاء) للشافعيّ قد صنِّف بمصر، ولم يصنف بغيرها وأملِي فيها. (المترجم).

(3) وقول مالك: «أحسن ما سمعت» لا يراد به دوماً الأحاديث. انظر ما سيتبع ص 101(1) من هذا الكتاب.

وبينما التزم الشافعيّ باتّباع الأحاديث النبوية والإعراض عمّا سواها في كلِّ الأحوال، نجد أنّ أهل المدينة كانوا يتخيرون بحرية بين أحاديث النبي وأقوال غيره، وقد يردونهما معاً. ويقول الربيع بكل وضوح: «إنما ذهبنا إلى أن نثبت ما اجتمع عليه أهل المدينة دون البلدان كلها» (الأم 7/ 238)، ويقدّم الرأي الصحيح والقياس على الأحاديث عند أهل المدينة. ويرى مالك ضرورة تبرير مذهبه لا بالتوفيق بين الأحاديث عن طريق التأويل فحسب، ولكن أيضاً بالاستدلال الفقهي والمعنوي[4]، ويصرّح بأنه جاهل بمقصود أحد الأحاديث النبوية من جهة صعوبة العمل به[5].

والأحاديث النبوية مردودة في الغالب بأقوال الصحابة، وتطرح دون أيِّ سبب ظاهر، ثم إنّها تفسّر على نحوٍ منتظم بأقوال الصحابة، بافتراض أن هؤلاء هم خير من يعرف سنّة النبي[6].

ولذلك يقول مالك: «ليس هنالك ما يدلّ على أن النبي أمر بذلك بعد غزوة حنين[7]، وأمّا أنه أمر به يوم حنين فتلك حقيقة واقعة لا جدال فيها، غير أنه لا دليل على أنه أمر به بعد ذلك أو عمله، وعلى الرغم من أن أبا بكر قد بعث سرايا كثيرة إلاّ أنه لم يرد دليل على أنه فعله هو أو عمر» (الطبري: الاختلاف ص 87 بتحقيق شاخت نفسه).

وقد فَسّر أهل المدينة حديث (البينة على من ادّعى) بما كان يعمله عمر، لأن عمر لا يجهل قول النبي ولا يخالفه[8]، ثم إن عمل الصحابي مقدَّم على

---

(4) قارن ذلك بما ورد في الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 181 والموطأ (بشرح الزرقاني ـ القاهرة 1310) 3/ 103، والمدوّنة (طبعة القاهرة 1323) 10/ 91.

(5) قارن بـ: الأم: اختلاف مالك والشافعي 7/ 194، والموطأ 1/ 67، والمدوّنة 1/ 5.

(6) يرى الزرقاني في مواطن متفرقة من شرحه على الموطأ أن أقوال الصحابة ترجع إلى حديث النبي لأنها مبيّنة له.

(7) وهذا يصححه نصّ مماثل ورد في الموطأ 2/ 305 بشرح الزرقاني، وفيه «باستثناء ما كان في يوم حنين» وقد لاحظ مالك أن يوم حنين كان آخر الغزوات التي شهدها النبيّ.

(8) الشافعي: اختلاف الحديث ص 325، وأيضاً الأم: اختلاف مالك والشافعيّ 7/ 190 (انظر الموطأ بشرح الزرقاني 1/ 263)، واختلاف مالك والشافعي 7/ 191. (انظر: الموطأ بشرح الزرقاني 1/ 246، والموطأ برواية الشيباني 133). واختلاف مالك والشافعي 7/ 220، 231.

روايته (عند التعارض)[9].

ونجد أيضاً أحاديث نبوية يقلّل (أهل المدينة) من شأنها، أو يفسرونها بشكل مقيّد دون اعتماد على أقوال الصحابة[10].

وإجمالاً، يمكننا القول بأن أهل المدينة يفضّلون أقوال الصحابة على الأحاديث النبوية، وهذا الموقف لا يرضي الشافعيّ قطعاً، وهو موقف انعكس في حكاية الزهري مع صالح بن كيسان التي أوردها ابن سعد في طبقاته (2/ 135).

ويهاجم الشافعيُّ مراراً على أهل المدينة فكرةَ أنَّ الحديثَ النبويَّ لا يصحّ إلاّ إذا أيّده عمل الخلفاء الراشدين: أبي بكر وعمر وعثمان، ويضاف إليهم ابن عمر والخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، وهو من التابعين (الأم 7/ 187)، ويجب ألا نستنتج من ذلك أنَّ مذهب أهل المدينة مبنيّ بشكل مقصود أو بدرجة كبيرة على مجموعة من أقوال الخلفاء الراشدين.

وينفي ذلك أيضاً ما جاء في كتاب (اختلاف مالك والشافعيّ)، الذي يحتوي على أقوال لأبي بكر في موضع واحدٍ منه (ص 212)، وأقوال لعثمان في موضع واحد أيضاً (ص 224)، وأقوال لعمر (في الصفحات 213 ـ 224)، وأقوال لعبد الله بن عمر (ص 229 ـ 240).

ويرى الشافعيُّ نفسه ـ داخل الحدود التي حدّدها لأقوال الصحابة ـ أن أقوال الخلفاء الراشدين أكثر حجيّة من أقوال الصحابة الآخرين[11].

وألزم الشافعي أهلَ المدينة بفكرة (تقديم) عمل أبي بكر وعمر وعثمان لأنها تنسجم مع موقفهم من أقوال الصحابة، وهي فكرة أكثر تشدداً، قياساً لما

(9) يعزى هذا المذهب إلى القاسم بن محمد. انظر اختلاف مالك والشافعي 7/ 247.

(10) يقول مالك كما يروي الزرقاني في شرحه على الموطأ 1/ 184: «ليس كل ما يرد في الحديث يؤخذ به» قارن ذلك بما جاء في اختلاف الحديث ص 177 وما بعدها انظر أيضاً اختلاف مالك والشافعي 7/ 198 (ونظيره في الموطأ 2/ 348) وكذلك صفحة 204، 213 من اختلاف مالك والشافعي (ونظير ذلك في المدوّنة 15/ 195).

(11) انظر ما سبق ذكره في الصفحة رقم 669 من الفصل الثالث.

يناظرها عند أهل الشام[12]. ولم يكن ذلك من الشافعي إلاّ لدحضه هذه الفكرة[13].

وفي القرون المتأخرة، أخذت هذه الفكرة تتأصل في المدرسة المالكية، حتى إنّ الخطابي (كما ذكر الزرقاني في شرحه على الموطأ 2/ 169) قد جعل من عمل الخلفاء الثلاثة الأوائل سبلاً للترجيح بين الأحاديث المتعارضة. وأمّا القاضي عياض فقد احتج بالخلفاء الأربعة الأوائل لبيان أن أحد الأحاديث النبوية لا يتضمن حكماً عاماً، وإنما هو من خصوصيات النبي. (الزرقاني: الموطأ 1/ 248) ويعدّ عمر بن الخطاب وابنه عبد الله من أخص الصحابة الذين يعتمد عليهم أهل المدينة.

وأمّا دور ابن عمر بوصفه مصدراً أساسياً (لفقه أهل المدينة) فمذكور بجلاء في مواضع متعددة من كتاب (اختلاف مالك والشافعي)، ومن هذا القبيل (الأم 7/ 223):

«قلتم: لا يُقَالُ لما رُوي عن عمر. لِمَ؟ ولا. كيف؟ ولا يُتَأَوّل معه القرآن». وتقديم حكم عمر على حديث النبي في المذهب وَرَدَ في حديثٍ مدنيّ يعكس الحِجاج القائم في الجيل المتقدم على مالك:

«قال الشافعيُّ: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن محمد بن عبد الله بن حرث بن نوفل أن سعد بن أبي وقاص، والضحّاك بن قيس اختلفا في التمتع (بالعمرة) في الحج. فأنكره الضحاك واحتجّ بنهي عمر عن ذلك، واحتجّ سعد بأنّ النبيَّ صنعها. وقال مالك: قول الضحّاك أحبُّ إليّ من قول سعد، وعمر أعلم برسول الله ﷺ من سعد» (الأم 7/ 199)[14].

---

(12) انظر ما سيرد ذكره في الصفحة رقم 70 وما يليها من الفصل السابع.

(13) وهذا بيِّن في اختلاف مالك والشافعيّ 7/ 242. انظر كذلك ما سيرد ذكره في الصفحة التالية. والحديث الذي يروى عن النبي وفيه أمر بالتزام السنة (أخرجه: أبو داود: باب في لزوم السنة، الترمذي: أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة، ابن ماجه: باب اتّباع سنة الخلفاء الراشدين) يحمل سمة العصر العباسيّ الأول. انظر نموذجه في ص 62 مما سيأتي (هامش رقم 2).

(14) لاحظ فنسنك في ACTA ORIENTALIA 2/ 178 ـ 197 مشيراً بشكل خاص إلى سنن الترمذي كيف أن صورة عمر المثالية وقد رسمت مماثلة لصورة القديس بطرس جعلت نصف الوحي وتمثل أساساً لجزء كبير من التشريع الدينيّ.

وحاول الشافعي أن يقلّل من أهمية هذا الخلاف، وتبرير نهي عمر.

ولا يزال ابن عمر معروفاً عند المقريزي بأنه المصدر الأساسي لأهل المدينة، وقد وردت أمثلة عديدة على دوره ذلك في كتاب (اختلاف مالك والشافعيّ) مثل: «أنتم تتركون الحديث عن النبي ﷺ (في الحجّ عن الرجل) بقياسٍ على قول ابن عمر، وتقولون: لا يجهل ابن عمر قولَ النبي ﷺ» (الأم 7/ 231)، ومثل: «نراكم تستوحشون من خلاف ابن عمر» (7/ 238 ـ 239)[15].

والإشارة إلى عمر وابنه عبد الله بوصفهما من المصادر الفقهية الرئيسة لأهل المدينة مصحوبة دوماً باتّهام الشافعي لهم بمخالفتهما، وسوف نرجىء الاستنتاجات المترتبة على ذلك إلى الفصل السابع، وحسبنا هنا أن نهتمّ فقط بإثبات حقيقة أن أهل المدينة في زمن الإمام مالك ظنّوا أنهم أحرار في نبذ أقوال الصحابة[16].

ويزعم الشافعيّ أنهم يفعلون ذلك دون معرفة السبب: «قال الشافعي: أنتم تخالفون ابن عمر وعروة (وهذا تابعيّ) (في أنّ النبيَّ كان يقنت في صلاة الفجر قبل أن يركع الركعة الأخيرة إذا قضى قراءته) فأجابه الربيع: وأنت أيضاً تفعل ذلك (أي تقنت بعد الركوع)، فقال: نعم. لأن النبي ﷺ قنت، ثم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان. فقال الربيع: فقد وافقناك. قال الشافعي: أجل من حيث لا تعلمون» (7/ 231) وهذا النصّ يؤكد عرضاً أن الرجوع إلى عمل الخلفاء الأوائل ليس حجة لأهل المدينة، وإنّما هو خاص بالشافعيّ.

ولم يكن أهل المدينة في زمن الشافعي قد اكتسبوا بَعْدُ سمعةَ الاهتمام بالحديث التي وصفوا بها فيما بعد. وفي موضع آخر من كتاب (اختلاف مالك والشافعي 7/ 240) يتهمهم الشافعي بترك الكثير من القليل الذي رووه. ويقول أيضاً في الكتاب نفسه (7/ 21):

«فإذا تركتم ما رُوي عن النبي ﷺ (من طيب المحرم) لقول عمر،

---

(15) لمعرفة المزيد عن عمر بن عبد العزيز بوصفه مرجعاً إضافياً لأهل المدينة راجع ما سيأتي ص 192.

(16) يقول أهل المدينة: «هذا لا يشبه أن يكون من قضاء عمر..» انظر اختلاف مالك والشافعي 7/ 221، والموطأ بشرح الزرقاني 3/ 66.

وتركتم على عمر (تقريد البعير) لقول ابن عمر، وعلى ابن عمر فيما لا يحصى لرأي أنفسكم، فالعلم إليكم عند أنفسكم صار، فلا تتبعون منه إلاّ ما شئتم ولا تقبلون إلاّ ما هَوَيْتُم».

وأمّا أقوال التابعين فقد أدّت دوراً مهماً في مذهب أهل المدينة (انظر الإحصائيات التي ذكرناها في أول هذا الفصل)، وقد رويت بعناية لأنها وثيقة الصلة بالفقه، وتبطل أقوال الصحابة. فمثلاً، يقول الشافعي (7/ 231):

«وإذا جاز خلاف ابن عمر في هذا لقول رجل من التابعين، أيجوز لغيركم خلافه لقول رجلٍ من التابعين؟ أو تضيّقون على غيركم ما توسعون على أنفسكم فتكونون غير منصفين؟ ويكون هذا غير مقبول من أحد ويجوز أن تدع ابن عمر لرجلٍ من التابعين ولرأي صاحبك (مالك)، وتجعل قول ابن عمر حجة على السنّة في موضع آخر» (أي حجة على الأحاديث النبوية).

وأهل المدينة يسلّمون بأن سعيد بن المسيّب التابعي: «إذا قال قولاً لم يقل به إلاّ عن علم» (7/ 218). إلاّ أن أقوال الصحابة لا تتّبع بشكلٍ آليّ. وسوف نناقش فيما بعد المصادر الفقهية الكبيرة لأهل المدينة من جيل التابعين[17].

ب ـ العراقيون

لا يكترث العراقيون على حدّ زعم خصومهم للحديث، أو هم على الأقل دون أهل المدينة عنايةً به، وقد ظَلّ هذا الزعم في أهون أشكاله جزءاً من الرأي الشائع في الوقت الحاضر. ولكن النصوصَ المستقاة من ذلك العصر تبيّن أن الأمر خلاف ذلك.

وقد رأينا أن الذين اتهمهم الشافعيّ بترك الكثير من القليل الذي رووه[18] هم أهل المدينة وليسوا العراقيين. وفي أكثر من نصّ يظهر العراقيون أنفسهم أكثر اعتناءً بالحديث من أهل المدينة وأهل الشام. وأبو حنيفة وأبو يوسف

(17) انظر ما سيأتي ص 243 وما بعدها.

(18) انظر ما سبق ذكره صفحة 21، 23 من هذا الفصل.

يتقدمان كلاهما على مالك في التجميع المنهجيّ[19]. وفي مقابل هذا لا يشكّل أثراً قولُ الشافعيّ هازئاً بالعراقيين أنهم يأخذون العِلمَ مِن بُعْدٍ وليس لهم به مثل معرفة أصحابه المدنيين[20].

والاحتجاج على الخصوم بأن آراءهم غير مبنيّة على الأحاديث النبوية أمر شائع عند العراقيين والمدنيين في المناظرات العلمية القائمة بينهم[21]. وسوف نرى من خلال هذا التحليل أنّ موقف العراقيين من الحديث هو نفسه موقف أهل المدينة، وإن كانت نظريتهم أكثر تطوّراً.

ويذهب الشيباني - حسب رواية الشافعيّ - إلى أنه «لا يجوز أن يقال بشيء من الفقه إلاّ بخبر لازم[22] أو قياس» (الأم - كتاب الرد على محمد بن الحسن 7/ 280)، وأنّه «لا قياس مع خلاف الخبر اللازم» (الاختلاف 117)، والخبر في الموطن المذكور قول «الصحابيّ».

وبالمثل لا يعذر من خالف النصّ أو أخطأ التفريع. (الاختلاف 282)، والخصم العراقي يتفق مراراً مع الشافعي في أنّه لا حجة لأحد مع النبي، وقد رأينا (آنفاً)[23] أن هذه العبارات يجب أن تؤخذ في شيء من التحفّظ، ولكن نصّاً مثل ذلك الذي وَرَدَ في موطأ الشيباني ص 357، ويصرّ فيه على الدور الحاسم لحكم النبي، يوضّح أن العراقيين قد شاركوا بالفعل وبشكلٍ واضح في صياغة هذا الرأي الأساسيّ، وطبّقوه أحياناً.

وهم مع ذلك ما يزالون بعيدين عن موقف الشافعيّ من الاعتماد الكليّ على أحاديث النبيّ وحدها. ويقول أبو يوسف في (كتاب سير الأوزاعي/ الأم 7/ 307): «فعليك من الحديث بما تعرف العامّة، وإيّاك والشاذّ منه» وَرَوَى أن

---

(19) انظر ص 243 مما سيأتي.

(20) انظر كتاب الردّ على محمد بن الحسن في الأم: 7/ 290 وبصعوبة لعبت هذه الحجة دوراً في مكان آخر.

(21) اختلاف مالك والشافعي 7/ 189 - 190.

(22) لمعرفة المزيد عن (الخبر اللازم) انظر ما سيتبع ص 136 هامش رقم 2.

(23) انظر ما سبق ذكره صفحة 11 (الصفحة الأولى من الفصل الثالث - المترجمة).

النبيَّ صعد المنبر وقال: «إنَّ الحديث سيفشو عنّي، فما أتاكم عنّي يوافق القرآن فهو عنّي، وما أتاكم عنّي يخالف القرآن فليس عنّي»، وَرَوَى عن علي بن أبي طالب (بسندٍ عراقي) قوله: «إذا أتاكم الحديث عن رسول الله ﷺ فظنوا أنّه الذي هو أهدى والذي هو أتقى والذي هو أحيا».

ورَوَى حديثاً آخرَ (بسندٍ عراقي أيضاً) جاء فيه أن رهطاً من الصحابة كانوا ذاهبين إلى الكوفة فأمرهم عمر بن الخطاب أن يقلّوا الرواية عن الرسول ﷺ، لأنهم سيأتون قوماً لهم دويّ بالقرآن كدويّ النحل. ولم يقبل عمر الحديث عن الرسول إلاّ بشاهدين، وإنّ عليّاً لم يقبله إلاّ إذا حلّف راويه.

يقول أبو يوسف: «والرواية تزداد كثرة ويخرج منها ما لا يعرف ولا يعرفه أهل الفقه ولا يوافق الكتاب والسنة. فإياك وشاذّ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يعرفه الفقهاء وما يوافق الكتاب والسنَّة. فقس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله ﷺ، وإن جاءت به الرواية»، ويضيف أبو يوسف إلى ذلك ما قاله النبي في مرض موته: «إنّي أحِلّ ما أحَلّ الله، وأحرّم ما حرَّم الله. فوالله لا يمسكون عليَّ بشيء»[24]، ثم يختتم ذلك بقوله: «فاجعل القرآن والسنة المعروفة لك إماماً قائداً، واتّبع ذلك، وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضح لك في القرآن والسنّة».

وهذا مخالف لما ذهب إليه الشافعيّ في تفسير القرآن بالحديث النبوي.

وبصرف النظر عن تلك القيود الموضوعة للعمل به، فإن رأي العراقيين في حجية الحديث النبوي قد تدنّت، بلا ريب، إلى مرتبة أدنى بفعل الأهمية التي أعطاها العراقيون لأقوال الصحابة نظرياً وعملياً.

ونحن نرى بوضوح التعبير عن هذا المبدأ في مواضع عديدة، ومن ذلك ما جاء في كتاب (اختلاف العراقيين. الأم 7/110): «وهم يزعمون أنهم لا يخالفون الواحد من أصحاب النبي ﷺ» ومن ذلك أيضاً (7/ 135): «وقد زعم

(24) معنى هذا الحديث ورد في القرآن (الزخرف 43). [يريد قوله تعالى: فاستمسك بالذي أوحي إليك إنك على صراط مستقيم ـ المترجم].

الذي قال فيه قيمة ـ ويعني أبا حنيفة ـ أنه لا يخالف واحداً من أصحاب رسول الله ﷺ».

ويخاطب الشافعي محمد بن الحسن الشيباني قائلاً: (7/ 286): «وأصل ما تذهبون إليه ألاّ تخالفوا الواحد من أصحاب رسول الله ﷺ إذا لم يُعْلَم أنَّ أحداً من الصحابة خالف في ذلك». ومن الواضح أنّه بسبب صياغتهم الواضحة لهذا الأصل اعترف الشافعي بأنّ العراقيين أحسن اعتذاراً من أهل المدينة لتركهم أحاديث النبي[25].

وحجّة العراقيين في إضفاء هذه الأهميّة على آراء الصحابة هي نفسها حجّة أهل المدينة، وهي أنَّ الصحابة لم يجهلوا عملَ النبيِّ وأحكامَه[26]. وأنّ آراءهم قد تتفق مع أحكام النبي، ومن هذا القبيل ما وقع لابن مسعود عندما سئل عن الحكم في مسألة، فأجاب بأنه لا يعرف للنبي حكماً فيها، فسئل عن رأيه فيها، فذكره، فزعم أحد الحاضرين أنّ النبي حكم بمثله ففرح ابن مسعود لاتفاق رأيه مع حكم النبي[27].

فليس من الغريب إذن أن تُقَدَّم أقوالُ الصحابة على أحاديث النبي، وأن يذكر كلاهما في مستوى واحد من الحجيّة، وأن تفسَّر أحاديث النبي بأقوال الصحابة[28].

ويجب أن نخلص من ذلك إلى أن الرجوع ألى أقوال الصحابة أمر

---

(25) اختلاف مالك والشافعي 7/ 211.

(26) سير الأوزاعي 7/ 330 وفي مواضع أخرى.

(27) أبو يوسف: الآثار 607 بشرح أبي الوفاء. القاهرة 1355، الشيباني: الآثار 22 طبعة لاهور 1329. الموطأ برواية الشيباني 244 وجميعها عن أبي حنيفة عن حمّاد عن ابراهيم النخعيّ. وثمة رواية مماثلة وردت في كتاب الحجج للشيباني (ويبدو أن كتاب الحجج هو المستهدف بالرد في كتاب الردّ على محمد بن الحسن الشيباني في كتاب الأم للشافعيّ) من طريق الشعبيّ. وهي ليست متقدمة على عصر الشعبي وحمّاد. وهنالك رواية أخرى تشدّد على احترام الحديث في مسند الإمام أحمد وبعض كتب الحديث الأخرى. انظر موطأ الشيباني 244. وللاطلاع على حديث مناقض أو مناوىء لذلك انظر ما سيتبع ص 50.

(28) إن مذهب الاحتجاج بأقوال الصحابة استمر في مدرسة أبي حنيفة.

معروف قديماً، وأن النظرية القائلة بتغليب حجيّة الحديثة النبويّ نظرية محدثة تبنّاها العراقيون قبل ذلك بشكلٍ غير كاملٍ، ولم يطبقها بشكلٍ قويٍّ ثابت إلاّ الشافعيّ.

ولما كانت طريقة الجمع بين الأحاديث المتعارضة غير معروفة للعراقيين ـ ويكون الترجيح بكثرة الصحابة عندما يستحيل الجمع بين متعارضين ـ فإنهم يختارون عادةً، وبشكل اعتباطيّ على ما يبدو، أحد الأحاديث المتعارضة.

ويذكر الشافعي في (اختلاف مالك والشافعي 7/ 182): «أنهم يأخذون من الحديث ما هو أشبه بسنته» وسنرى فيما بعد ما الذي يعنيه العراقيون بذلك[29].

وقبول الأحاديث أو رفضها، سواء أكانت متفقة مع المذهب الرسمي القديم للمدرسة أو مختلفة معه، قد تطور بطريقة رائعة فيما بعد على يديّ الطحاويّ الذي طمست جهوده في التوفيق، بفعل ميله إلى اكتشاف التناقضات في الحديث لكي يستطيع أن يطرح تلك الأحاديث التي لا تتفق مع المذهب الحنفي بادّعاء أنّها منسوخة.

وتأويل الأحاديث المقبولة عند المتقدمين من أهل العراق يثبت أنّ معيارهم الحاسم هو المذهب الرسمي القديم.

ويرفض العراقيون الأحاديث النبوية إمّا لأنها تخالف القرآن أحياناً (الاختلاف 345 وما بعدها)، أو لأن الأصل الذي جاءت به لم يأت ذكره في القرآن[30] أو في حديث نبويّ آخر، ولم يرو عن الخلفاء الأربعة الذين قام عليهم الأمر بعد النبي (الأم 7/ 181)، أو لأن الناس كلهم تركوه (الاختلاف 336)، أو لأن الرأي الشائع مختلف، فتفسّر الأحاديث النبوية للمخالف بطريقة بعيدة، أو تُعَدّ منسوخة. (موطأ الشيباني 142)، أو لأسباب منهجية كأن يسبب الحديث (محل النزاع) اضطراباً في المنهج.

---

(29) انظر ما سيتبع ص 73 وما يليها.

(30) للإمام مالك ردّ على هذا القول تجده في الموطأ 3/ 183 بشرح الزرقاني.

والشافعيّ على حقٍّ في اتّهام العراقيين بقبولهم بيسر أقوال الصحابة أكثر من قبولهم أحاديث النبيّ (الاختلاف 345). وكان من البدهي أن يخالف العراقيون أيضاً أقوال الصحابة في مواضع عديدة، لا سيّما تلك الأحاديث المختلفة التي تُرْوَى عن عليٍّ وابن مسعود وهما ممن يحتجّ بهما أهل العراق ويقدّمان على غيرهما.

وقد جمع الشافعيّ المسائل التي خالف فيها العراقيون عليّاً وابنَ مسعود في كتاب (اختلاف علي وابن مسعود)، كما ناقش دور هذين الإمامين لكونهما من حجج العراقيين في كتابه (الاختلاف ص 215 وما بعدها)، حيث ورد في الموطن المذكور كلامٌ يتضمّن ملخصاً لموقف مدارس الفقه القديمة من أئمة مذاهبهم الذين تسمّوا بأسمائهم، وإن كان هذا من وجهة نظر الشافعيّ، جاء فيه أن الخصم العراقيّ ذكر أنّ إبراهيم النخعيّ أنكر حديثاً عن النبي، وقال: أتُرى وائل بن حجر(وهو راوي الحديث) أعلم من عليٍّ وابن مسعود[31]؟. ثم يعترف بأنّ إبراهيم لم يرو عن عليّ وابن مسعود أنهما شاهدا النبيَّ يفعل خلاف ما روى وائل. ولكنّ إبراهيم النخعيّ ذهب إلى أنّه لو كان ذلك كما رواه وائل لروياهُ أو فعلاه. وهو لم يجد بدّاً من الاعتراف بأنّ إبراهيم لم يرو نصّاً صريحاً عن عليّ وابن مسعود، والتسليم بأنّ إبراهيم لم يكن عالماً بكلِّ ما روياه وعملاه. كما يعترف أيضاً بأنّ إبراهيم لم يأخذ جميع رواياته عن عليّ وابن مسعود.

لذلك يستنتج الشافعيّ أنّ الخصم لم يكن على صواب فى الاحتجاج برواية إبراهيم عن عليّ وابن مسعود لأنّه قد يأخذ هو وغيره عن غيرهما ما لم يأتِ عن واحدٍ منهما.

ثُمَّ إنّ إبراهيم لو روى عن عليّ وابن مسعود فإنه لا يقبل منه لأنّه لم يلق واحداً منهما. ويقول الشافعي إن الخصم أراد أن يبطل حديث وائل بأن

---

(31) قارن بآثار أبي يوسف 105، وموطأ الشيباني 87، والمدوّنة 1/ 68 وإنه لذو مغزى أن يرد النصّ الأصلي في هذه المصادر الثلاثة عن ابن مسعود وأصحابه (انظر ما سيتبع ص 231 وما بعدها) والشافعي لا يسلّم بهذا الأساس في مذهب العراقيين، ويستبدله بعليّ وابن مسعود.

إبراهيم لم يعلم فيه قولَ عليٍّ وعبد الله. ولو قال الخصم: لعلّه فعله. لم يكن فيه حجّة لأنّه لم يروه في الحقيقة. ولو أراد أن يوهم من سمعه أنّه رواه دون أن يقول هو رويتُه جاز لنا أن نتوهم في كلّ ما لم يرو أنّه عَلِمَ فيه ما لم يقل لنا عَلِمْنَا. ولو روى عنهما خلافه لم يكن للخصم (المحتج بالنخعيّ) فيه حجّة. وفضلاً عن عليّ بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود، يوجد عمر بن الخطاب بوصفه من مصادر العراقيين. ولا يزال هذا الثالوث معروفاً عند الخوارزمي حيث يقول في كتابه جامع مسند الإمام الأعظم (2/ 41): «أخذ أبو حنيفة الفقه عن حمّاد، وأخذه حمّاد عن إبراهيم النخعيّ، وأخذه إبراهيم عن أصحابِ ابن مسعود، وأخذه هؤلاء بدورهم عن فقهاء الصحابة: ابن مسعود، وعلي، وعمر».

ويقابل علياً بوصفه حجةً عند العراقيين عمرُ بن الخطاب بوصفه حجة عند أهل المدينة (اختلاف مالك والشافعيّ 7/ 221).

وهنالك ابن مسعود حجة الكوفيين في مواجهة البصريين (الاختلاف 62)، وهو لا يزال معروفاً بذلك عند المقريزي (الخِطط 2/ 332).

وهنالك أحاديث تظهر الاختلاف بين رأيه ورأي عمر، أو تظهر عمر كأنّه يسأل عن رأي ابن مسعود فيوافقه عليه. وحكمه الشخصيّ مطلوب في مذهب المدرسة التي تسمّتِ باسمه.

وقد رأينا أن رأي (فتوى) ابن مسعود تقتضي الاعتراف بحكم النبيّ، إلاّ أنّ هذا تبرير مجرد متأخر ex Post Facto.

ويتضمّن كتاب الآثار لأبي يوسف، وكتاب الآثار للشيباني اللذان، يحتويان على أسس المذهب العراقي التقليدية، على عدد ضئيلٍ من الأحاديث النبوية التي رويت من طريق ابن مسعود.

وفيما يتعلق بعمر بوصفه حجةً عند أهل العراق يذكر الشافعي أن أبا حنيفة يكثر من تقليده ويراه حجته الوحيدة (الأم/ كتاب اختلاف العراقيين 7/ 135).

والحالات القليلة التي يحتجّ فيها العراقيون بابن عمر تبدو جميعها متّبعة على طريقة أهل المدينة. وأمّا أقوال التابعين فتذكر غالباً عند العراقيين مساويةً في الحجية لأقوال الصحابة، وفي مرات عديدة يحتجّ بها وحدها. وهي من جهة أخرى ليست حجة في عصر الشيباني والشافعيّ.

وهذا الموقف النظريّ يتناقض وبشكلٍ غريب مع ما كانت عليه أقوال التابعين من استعمال واسع ولا يزال.

وفي كتاب (الردّ على محمد بن الحسن الشيباني - الأم 7/ 292) يَنْعَتُ الخَصْمُ العراقيُّ سعيدَ بن جبير بأنّه: «رجل من التابعين لا يلزمني قوله»، وفي الكتاب نفسه (ص 283) يعترض الشيباني على الشافعيّ (الذي لا يزال في هذا الكتاب المتقدم يحتجّ بالأئمة الأوائل من غير النبيّ) بأنّ أقوال ابن المسيّب والحسن البصريّ وإبراهيم النخعيّ ليست ملزمة. فيجيبه الشافعيّ بأنّه هو نفسه قد وقع في الخطأ ذاته واحتج بأقوال التابعين. يقول الشافعيّ (الرد على محمد بن الحسن 7/ 298): «إن كانت حجتُه بأنّ إبراهيم النخعي قاله، فهو يزعم أنّ إبراهيم وغيره من التابعين ليسوا بحجّةٍ على أحد». والحجة الأولى في مذهب الكوفيين من أهل العراق هو إبراهيم النخعيّ.

ومن مجموع 549 قولاً من أقوال التابعين في كتاب الآثار لأبي يوسف نجد نحو 443 قولاً لإبراهيم النخعيّ وحده، من 550 قولاً، وهو مجموع أقوال التابعين في كتاب الآثار للشيباني ونجد أنّ إبراهيم قد انفرد وحده بنحو 472 قولاً منها. وأن نحو خمسة عشر قولاً من آثار أبي يوسف وأحد عشر قولاً من آثار الشيباني قد رويت عن تابعين آخرين من طريق إبراهيم نفسه. وفضلاً عن ذلك فقد رَوَىَ النخعيّ عدداً غير قليل من الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة في هذين الكتابين، أيّ نحو 53 حديثاً نبويّاً من مجموع 189 حديثاً و 147 قولاً من مجموع 372 من أقوال الصحابة في كتاب الآثار لأبي يوسف. ونحو 26 حديثاً نبوياً من مجموع 131 حديثاً و 104 قولاً من مجموع 284 قولاً من أقوال الصحابة في كتاب الآثار للشيباني.

والنصّ الذي لخّصناه آنفاً من كتاب (الاختلاف 215)[32]، يشرح الكيفية التي استعمل بها اسم إبراهيم النخعي في توريط أئمة كبار.

وكتابا الآثار (لأبي يوسف ومحمد بن الحسن) وكتاب (اختلاف علي وابن مسعود) (للشافعي) تشير (جميعها) إلى أن إبراهيم هو أهم الرواة عن ابن مسعود، ومع ذلك فهو يخالفه مراراً، وأن مذهب النخعيّ يسود غالباً وبشكل ثابت عند الكوفيين.

وهذه الصلة بين أقوال التابعي وأقوال الصحابي تشبه الصلة بين أقوال الصحابة وأحاديث النبي. وهنالك استنتاج مماثل يفرض نفسه، يقضي بأنّ الاحتجاج بالتابعي سبق الاحتجاج بالصحابي، ولاعتبارات نظرية فقط قُدِّم الاحتجاج بأقوال الصحابة على أقوال التابعين، وللسبب نفسه قدّم الاحتجاج بالنبي على الاحتجاج بالصحابة.

ولم يتركّز مذهبُ أهل المدينة على تابعيّ واحدٍ كما هي الحال عند الكوفيين، وإن كان موقف المدنيين من التابعين والصحابة لا يختلف عن موقف العراقيين، والاستنتاج نفسه ـ يجب أن يؤخذ به هنا أيضاً. وأمّا ما يتعلّق بالأئمة العراقيين فإننا نجد أبا حنيفة ـ من ناحية فنية ـ مهتمّاً بالفعل بالحديث، فنراه يقوم بجمع الأحاديث المتشابهة بأسانيد مختلفة، ويجمع الأحاديث المدنية إضافةً إلى الأحاديث العراقية.

ويواصل أبو يوسف الجمع المنهجيّ للأحاديث مظهراً اهتمامه واعترافه بها (سير الأوزاعي 7/ 305) وقد وجد نفسه فيما بعد خاضعاً لتأثير أقوى من تأثير أبي حنيفة، ألا وهو تأثير الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة.

والحالات التي احتجّ فيها أبو حنيفة بالحديث، وغير مذهبه بناءً على ذلك قليلةٌ، إذا قيست بما يماثلها من حالات كثيرة عند أبي يوسف[33].

ويشهد على اهتمام الشيباني بصنعة الحديث روايتُه لموطأ مالك، وقوله

---

(32) راجع ص 31 من هذا الفصل.

(33) انظر ما سيأتي ص 301 وما يليها

المألوف: «نحن نتّبع هذا». يشير إلى مبلغ تأثّره بالحديث، ولو مِن ناحية شكلية على الأقل. ونجده مرة أخرى يغيّر من مذهبه بسبب الحديث ولا سيما الحديث النبويّ[34]. وهذا لا يمنع من كونه مضطرباً يلتقط من هنا وهناك، وبذلك جعل نفسه عرضة لانتقاد الشافعي. (وهو عينه النقد الثابت) الموجّه إلى أئمة المدارس القديمة. وكما فعل أبو حنيفة قبله، أخذ بعين الاعتبار مذهب التابعين من أهل المدينة.

ج ـ أهل الشام

الأوزاعيّ هو الإمام الشاميّ الوحيد الذي وصلتنا عنه معلومات صحيحة في كتاب الشافعيّ (سير الأوزاعيّ) وكتاب الطبري (اختلاف الفقهاء). وموقفه من الحديث يتفق أساساً مع موقف أهل المدينة والعراق، وتتعلّق جميع مرويات مذهبه من ناحية عملية بأحكام الجهاد، الذي بسببه تقدم الروايات المتعلقة بمغازي النبي، وهي ذات أهمية تاريخية، وإن افتقرت عادة للإسناد عن الحوادث السابقة المختلفة في صورتها عن الأحاديث الفقهية.

ولذلك (إذا كنا نرى) الأوزاعي يكثر من الرجوع إلى عمل النبي، فإن العراقيين يفعلون الشيء نفسه (كما تشهد على ذلك آثارهم).

(وقد عولجت أحكام الجهاد بطريقة مختصرة جداً في موطأ مالك برواية يحيى الليثي وموطأ الشيباني).

ويذكر الأوزاعيّ مستشهداً بالقرآن (الأحزاب: 21) أن «رسول الله ﷺ أسوة حسنة» (سير الأوزاعي 7/ 319) وأن النبي: «أحق من يقتدى به، ويتمسّك بسنته» (سير الأوزاعي 7/ 335). ولكي يثبت العمل للنبي كان يشير إلى «ما حدث في عهده وما حدث بعده» (سير الأوزاعي» 7/ 322، ومواضع أخرى)، كما يحيل على ابن عمر إلى جانب النبي (7/ 325) وإلى أبي بكر وعمر والخليفة الأمويُّ عمر بن عبد العزيز بعينهم[35].

---

(34) انظر ما سيأتي ص 306 وما يليها.

(35) كتاب سير الأوزاعي 7/ 319، 321، 323. الطبري: اختلاف الفقهاء ص 82، 87 نشرة شاخت.

وحجة المدارس الفقهية القديمة في إثبات حجيّة الصحابة ما ذكره الطبري في (اختلاف الفقهاء ص 103): «ليس بمقدور الأوزاعيّ أن يتخيّل رجلاً يجرؤ على التشكيك في أن أبا بكر وصحبَه أعلمُ بتفسير القرآن من أبي حنيفة». والأوزاعي يحيل على السلف فيقول: «وكان مَن سَلَفَ من علمائنا...» (سير الأوزاعيّ 7/314).

والأوزاعيّ يحترم رأي غيره من العلماء في احتجاجهم بحديث ما أو ردّهم له[36].

ويحكي ابن قتيبة (مختلف الحديث 63) أن الأوزاعي أكثر من لوم أبي حنيفة لأنه يتّبع الرأي، ويقول الأوزاعي: «إننا لا ننقِم على أبي حنيفة أنه رأى. كلنا يرى. ولكننا ننقم عليه أنه يجيئه الحديث عن النبي ﷺ فيخالفه إلى غيره» ولو صَحّ هذا، فإنه لا يتجاوز المجادلات المعتادة بين المذاهب، وليس في ذلك برهان على أن للأوزاعي موقفاً من الحديث يختلف عن موقف غيره من مدارس الفقه القديمة.

ويظهر الأوزاعي في آثار الشيباني مرجعاً لأبي حنيفة، في أحاديث نبوية جديدة، وهو نفسه يروي حديثاً عن عمر من أحاديث البصريين[37].

(36) يرد أبو يوسف على الأوزاعي بالاستنتاج نفسه. انظر سير الأوزاعي 7/312.

(37) انظر كتاب سير الأوزاعي 7/319 (قارن بالخراج ص 126 لأبي يوسف طبعة بولاق 1302).

الفصل الخامس

النقد المنهجي للأحاديث عند الشافعي وأسلافه

لم تراع مدارس الفقه القديمة عند استعمالها للأحاديث المعايير النقدية، التي نشأت في عصر الشافعي على أيدي المحدِّثين إلاّ قليلا. (انظر كتاب اختلاف مالك والشافعيّ 7/ 211). وقد عرف الشافعيّ وخصومه، وكذلك أنصار المذاهب القديمة مصطلحاتهم الفنيّة مثل[1]: الحديث الثابت، والمشهور، والموصول، والمتّصل والمقطوع، والمنقطع، والمرسل، والضعيف، والمجهول، والمنكر. ولكن تُرك للشافعيّ الإتيان بالقدر الأكبر من النقد المتخصّص للأحاديث كما كان موجوداً في علوم الفقه في عصره.

وحاول الشافعي أن يتخذ مسلكاً وسطاً بين اتجاهين متنازعين: اتجاه لا يهتم كثيراً بالحديث، وآخر يصبو إلى بناء مذهبه برمّته على أساس الحديث، ولذلك كثيراً ما قبلوا الأحاديث عن رواةٍ كان الأَولى ألاّ تقبل رواياتُهم... شريطة أن تتفق أحاديثهم مع آرائهم. وردّوا أحاديث الثقات إذا خالفت رأيهم.

والمتأمِّل بعناية ودقة في الأسس الحديثة للمذاهب الفقهية سيصاب بذهول لوجود الأحاديث المرسلة لغير مشاهير التابعين (الرسالة 64). والأصل عند الشافعيّ قبول الأحاديث الثابتة فقط (الاختلاف 58)، أيّ أنّ معيار صحتها أو ضعفها هو اتصال سندها أو انقطاعه. ويروى عن التابعيّ ابن سيرين أن الناس لم يكونوا يسألون عن الإسناد حتى كانت الفتنة[2] وسوف نرى فيما بعد[3] أن الفتنة التي اندلعت بمقتل الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (ت 126 هـ)

---

(1) يمثل النقد الفنّي للحديث عند الشافعي وخصومه مرحلةً متقدمة على تلك المرحلة التي اكتملت فيها نشأة علم الحديث، ولم يعرف فيها بعد التصنيف المنهجيّ لدرجات الصحة في الحديث من صحيح وحسن وغريب. انظر كتاب التقريب للنووي بتحقيق مارسيه.

(2) مسلم: مقدمة الصحيح. باب بيان أن الإسناد من الدين. وقد ذكر ذلك الترمذي في آخر سننه. كما أخرجه الدارمي في مقدمة سننه. باب في الحديث عن الثقات دون ذكر للفترة التي بدأ فيها طلب الإسناد.

(3) راجع ما سيتبع ص 71 وما بعدها.

قبيل نهاية الحكم الأموي تتفق في الزمن مع نهاية خير القرون التي سادت في أثنائها السنّة النبوية. وحيث إن ابن سيرين توفي سنة 110 هـ، فلنا أن نستنتج من ذلك أن هذه العبارة موضوعة عليه. وعلى أية حال ليس هنالك ما يدعو إلى افتراض أن استعمال الإسناد بشكل منتظم قد حدث قبل بداية القرن الثاني للهجرة[4].

والشافعي نفسه يسلّم بافتراض عدالة الرواة على الرغم من أن هنالك أخطاءً كثيرة حَذَّر منها بقوله: «وليس علينا كبير مؤنة في الحديث الثابت، إذا اختلف أو ظُنَّ مختلفاً لما وصفتُ، ولا مؤنة على أهل العلم بالحديث والنَصَفَة في العلم بالحديث الذي يشبه أن يكون غلطاً، والحديث الذي لا يثبت مثله» (الاختلاف 365). وهو يشمئز من مواجهة حقيقة التدليس الذي يمكن بوساطته حذف أسماء الرواة غير العدول من الأسانيد وتجاهلهم. (الرسالة 53)، وهو يعلم أنَّ مالكاً وابن عيينة وهما من أكابر الرواة الذين روى عنهم قد مارسا التدليس[5].

والشافعي متساهل في مقاييسه، وترى ذلك في (كتاب اختلاف مالك والشافعي 7/ 208) حيث سأله الربيع قائلاً: «أسمع ابن الزبير من النبي ﷺ؟ فأجابه الشافعيّ بقوله: «نعم. وحفظه عنه وكان يوم توفي النبي ابن تسع سنين».

ونقد الأحاديث على أسس حسِّية ليس حالة استثنائية تماماً في كتابات

---

(4) أشار هوروفيتس في مجلة Islam، 8/ 44. وفي مجلة Islamic Culture، 1/ 550 إلى أن الأسناد قد ظهر في جيل الزهري (توفي سنة 123هـ أو بعد ذلك)، ولكن رَدَّ ذلك إلى فترة متقدمة. . إلى الثلث الأخير من القرن الأول الهجري قبيل أو بعيد سنة 75 للهجرة لا مبرِّر له. وقد لاحظ كايتاني (الحوليات: المقدمة رقم 11) أن الإسناد لم يكن مألوفاً في زمن عبد الملك (65 ـ 86هـ).
وقد روى الدارمي في سننه، باب في توقير العلماء أن سعيد بن جبير (ت 95هـ) قد عنَّف رجلاً سأله عن إسناده، غير أن ابن المبارك (ت 181هـ) يرى الإسناد جزءاً من الدين انظر مسلم، باب النهي عن الرواية عن الضعفاء.

(5) عن تدليس مالك، انظر كتاب اختلاف مالك والشافعي 7/ 227 وعن تدليس ابن عيينة انظر كتاب سير الأوزاعي 7/ 311، والأم 4/ 69.

الشافعي، كما قد يتصور البعض، لما جاء في (كتاب اختلاف مالك والشافعي 7/ 241)، حيث يسأل الربيعُ الشافعيَّ:

«أيجوز أن نتهم الرواية؟ قال: لا. إلاَّ أن يُرْوَى حديثان عن رجلٍ واحدٍ مختلفان، فنذهب إلى أحدهما»، ولكن الشافعيّ يقرّ النقد بحذر في كتابه (الرسالة ص 55) إذ يقول: «ولا يستدلّ على أكثر صدق الحديث وكذبه إلاّ بصدق المخبر وكذبه. إلاّ في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يُستَدلَّ على الصدق والكذب فيه بأن يحدّث المحدِّث ما لا يجوز أن يكون مثله أو ما يخالفه ما هو أثبت»[6].

والشافعي لا يهتمُّ إلى حدٍّ ما بأسانيده، وهو يشير في الغالب إلى راويه الذي سمع عنه بقوله: «رجل ثقة». ولكن لفظة «ثقة»لا تعني شيئاً، وهي توضع فقط لملاءمة السند كما يبدو ذلك في السند التالي من (كتاب اختلاف مالك والشافعي 7/ 249): قال الشافعيّ: «أخبرنا الثقة عن عبد الله بن الحرث (إن لم يكن الشافعي متأكداً من سماعه مباشرة من عبد الله) عن مالك بن أنس» ومثله ذلك السند المذكور في كتاب (سير الأوزاعي 7/ 328): قال الشافعي: «أخبرنا الثقة، أحسبه ابن عليّة». ويروي الشافعيّ في كتاب (اختلاف الحديث ص 88) حديثاً بقوله: «أخبرنا غير واحد من ثقات أهل العلم». ويعدُّه «مِن أثبت الأسانيد»، ويقول في (كتاب سير الأوزاعي 8/ 311): «أحفظ عمّن لقيتُ ممن سمعتُ منه من أصحابنا».

وهذا يوضح أن الشافعيّ لم يتلق كلَّ أحاديثه عن شيوخه مباشرة، وهو في كتاب (اختلاف الحديث ص 359) ينقل من كتاب.

ويتفق الشافعيّ مع العراقيين وأهلِ الحديث على عدم ثبوت الأحاديث المنقطعة إذا قامت بحالها. وهو لا يعترف مطلقاً بالأحاديث إذا كان في سندها مجاهيل. (الرسالة ص 32).

---

(6) لمعرفة بعض الحالات الفردية انظر كتاب اختلاف العراقيين 7/ 138 وكتاب اختلاف مالك والشافعيّ 7/ 193 (وقارن ذلك بما ورد في الموطأ بشرح الزرقاني 3/ 11) وانظر كذلك كتاب الرد على محمد بن الحسن 7/ 293، واختلاف الحديث 7/ 195، 301، 318.

ولم يتحقق هذا الموقف النظري إلاّ متأخراً، وإن كان لم يطبَّق بعد بشكلٍ ثابتٍ في التفكير العملي. وليس هنالك أفضل مما جاء في كتاب (الرد على محمد بن الحسن) لإيضاح الهوّة بين النظر والتطبيق، حيث يعترض الشافعي على محمد بن الحسن لاعتماده على أسانيد مقطوعة، وبالمثل يعترض الشيباني على الشافعي لاحتجاجه بالمقطوع. (والمقطوع والمنقطع سِيَّان).

والمرسل شكل من أشكال المنقطع، حيث لا يذكر أوّلُ راوٍ في سنده، ثم اقتصر استعمال المصطلح على الحديث النبوي، الذي سقط من إسناده ذكر الصحابيّ الذي رواه، وإن كان هذا الاصطلاح لا يزال يستعمل بشكلٍ أوسع في عصر الشافعي، فينسحب على أقوال الصحابة لسقوط التابعي الذي سمع قول الصحابي مباشرةً.

ومِن هذا القبيل تلك الأحاديث المتعدّدة التي رواها إبراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود، فهي في حكم المراسيل، لأن إبراهيم لم يتصل مباشرة بابن مسعود.

ويسوّي الشافعيُّ وأئمةُ المدارس القديمة بين الحديث المرسل والحديث المنقطع. وهؤلاء (أيّ أئمة المدارس القديمة) على وجه الخصوص يستعملون الأحاديث النبويّة المرسلة، وأقوال الصحابة المرسلة لتأييد مذهبهم دون قيد، وإن كانوا يميلون إلى رفضها إذا احتجّ بها خصومهم على أنها غير قاطعة.

ومن الواضح أنَّ الاستدلال الفعلي يمثل المذهب الأقدم، والمذهب النظري الذي نشأ في مرحلة متأخرة، وأن الأحاديث المرسلة على وجه العموم هي أقدم زمناً من الأحاديث المتصلة الإسناد. والحديث المرسل وهو أهمّ أنواع الحديث المنقطع، يعكس الفترة الزمنية الواقعة بين النشأة الحقيقية للفقه الإسلامي، والحقبة الزمنية المتقدّمة عليها كثيراً، التي لا يزال البحث عن مصادرها المزعومة قائماً.

ولذا كان الشافعي يعرض عن الحديث المرسل من الناحية النظرية

والعملية[7] إلاّ أنه لا يتردد من جهة أخرى في استعمال المرسل من حديث النبي وحديث الصحابيّ بوصفه حجّة إضافية، أو عندما يكون قد نسيَ الأحاديث المتعلّقة بالموضوع والموصولة الإسناد.

وهو يذكر بصراحة في كتابه (الرسالة ص 63) أن المنقطع وهو مرسل كبار التابعين مقبول بشروط، على الرغم من أنه ليست له حجيّة الحديث الموصول، وهذا القبول متبوع بتحذير من مراسيل غيرهم.

وأمّا احتجاج مالك بالأحاديث النبوية المرسلة وأقوال الصحابة المرسلة. فذلك أمر معروف، وإن تان الإمام مالك يرفض من جهة أخرى الأحاديث المرسلة التي تختلف مع مذهبه، حتى لو رواها هو بنفسه (اختلاف مالك والشافعي 7/ 196). وأهل المدينة يرتابون في تلك الأحاديث، التي لا تتفق مع مذهبهم (كتاب الرد على محمد بن الحسن 7/ 295).

والعراقيون لهم الاضطراب نفسه فيما يتصل بالخبر المرسل، فهم يستعملونه على أنّه حجّة، وهو عندهم ينسخ الحديث المتّصل (موطأ الشيباني 113)، ولكنه في الوقت نفسه لا يعدّ حديثاً ثابتاً[8] وهم يعترفون على وجه الخصوص بمراسيل إبراهيم النخعيّ عن ابن مسعود، ويبررون ذلك نظريّاً بقول ابراهيم:

«إذا قلتُ: قال عبد الله فقد حدّثني غير واحد من أصحابه»[9] وأمّا أخبار الآحاد فسيأتي الكلام عنها في الفصل المقبل.

---

(7) الرد على محمد بن الحسن 7/ 277، 290، واختلاف الحديث 7/ 195، 360.

(8) اختلاف الحديث 7/ 360، 375، 390.

(9) الأم: اختلاف علي وعبد الله بن مسعود 7/ 161.



توثيق الأحـاديث النـبوية(*)

نقد قاعدة شاخت

«السكوت عن الاستدلال بالحديث في موطن الاحتجاج دليل على عدم وجوده»

بقلم: ظفر إسحاق الأنصاري

ترجمة: جمال محمد جابر

مراجعة: الصديق بشير نصر

من أبرز الفرضيات التي نالت قبولاً واستحساناً بين علماء الغرب المهتمين بالإسلام في أيامه الأولى، أن أحاديث النبي (عليه السلام) أو أقوال صحابته تنتمي في مجملها إلى فترة زمنية متأخرة بكثير عن تلك الفترة الزمنية، التي تُنسَبُ إليها تلك الأحاديث. ويُدّعى أن هذه الأحاديث جاءت تحصيلاً تراكمياً لعزو الأحكام الفقهية إلى النبيّ وصحابته عبر سلسلة من الثقات، وهذا في واقع الأمر استنباط فردي فحسب. وكان الدافع لفعل هذا من قبل مختلف الأشخاص والمذاهب هو إكساب أحكامهم الفقهية سمعة حسنة جديرة

(*) عنوان الدراسة في الأصل: THE AUTHENTICITY OF TRADITIONS: "A CRITIQUE OF JOSEPH SCHACHT'S ARGUMENT E Silentio" By ZAFAR ISHAQ ANSARI.
Hamdarad Islamicus, vol II, No. 2.

بالاعتماد والقبول. وببساطة، فإن هذا الافتراض يزعم أن مجموع أحاديث النبي هي عموماً نتاج تزييف ديني واسع النطاق.

ـ 1 ـ

لقد كانت نزعة الشك في الأحاديث وإنكار صحتها في أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر جلية في أعمال علماء غربيين بارزين مثل: وليام ميور William Muir وألويس سبرنجر Aloys Sprenger وألفريد ڤون كريمر Alfred von Kremer وتيودور نولديكه Theodore Noeldeke[1]. ولكن هذه النزعة وجدت صياغتها القوية في كتابات أجنتس جولدتسيهر Ignaz Goldziher الذي خصّص الجزء الثاني من كتابه ـ دراسات محمدية ـ لدراسة الأحاديث دراسة نقدية.

كانت حجة جولدتسيهر الرئيسة أن الأحاديث تعكس المواقف ووجهات النظر السائدة في القرنين الثاني والثالث الإسلاميين ولا تعكس إلا قليلاً مما يتعلق بالشطر الأول من القرن الإسلامي الأول الذي يُدّعَى أنها تنتمي إليه.

لقد اكتسبت هذه الحُجة قبولاً فورياً واسعاً بين علماء الغرب المهتمين بالإسلام، ومنذ ذلك الحين ظلت هذه الحجة عندهم فرضية مُثْبَتَة[2]. وكان

---

(1) انظر: «التطور المبكر للفقه الإسلامي في الكوفة مع إشارة خاصة إلى مصنفات أبي يوسف والشيباني، أطروحة دكتوراه-للمؤلف، مخطوطة، معهد الدراسات الإسلامية، جامعة Mc Gill، مونتريال، 1966، ص: 193، مع ملاحظات.

لدراسة نشوء موقف الشك تجاه الأحاديث بين المسلمين، انظر: G.H.A Juynbool, the Authenticity of the Traduction Literature بحوث في مصر الحديثة، ليدن، 1969.

(2) هناك بعض الاستثناءات الجديرة بالملاحظة، من أبرزها ما ذهبت إليه: Nabia Abbott. في دراستها المعنونة بـ: دراسات في مدونات ورق البردي العربية، 2، تفسير قرآني وأحاديث، شيكاغو، 1967، حيث أوردت المؤلِّفة براهين ساحقة لبيان شهرة الافتراض المذكور أعلاه المبالغ فيها جداً، بل زيفه.

في دراسات أخرى نُوقشت مصداقية هذه الفرضية بجدية، وبخاصة: فؤاد سزكين في «تاريخ التراث العربي». مجلد (1)، ليدن.

وللتقييم الموجز لأهمية أعمال هذين العالمين انظر: =

عددٌ من علماء الغرب بعد جولدتسيهر قد استفاد من الأحاديث استفادة موسّعة، يجعلها مادة مرجعية في دراساتهم حول قرون الإسلام الأولى. ويبرز من بين هؤلاء العلماء أي. جي. فنسنك A.J. Wensinck وجوزيف شاخت Joseph Schacht.

استغلّ فنسنك الأحاديث النبويّة من وجهة نظر عقائدية لدراسة تطوّر علم الكلام الإسلامي، متبعاً في ذلك منهج جولدتسيهر نفسه[3].

أما شاخت فقد شغل نفسه بأصول الفقه الإسلامي Origins of Muslim Jurisproudence ومن ثم درس وظيفة الأحاديث في تطوّر الشريعة الإسلامية من جانبين، جانب الأحكام الفقهية السائدة، وجانب النظرية التشريعية، ولم يؤكِّد شاخت على فرضية جولدتسيهر الأساسية، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، حيث ادعى أن رد الأحاديث إلى النبيّ ﷺ ظهر متأخراً جداً في الإسلام؛ أي إنّ عدداً كبيراً من أحاديث الأحكام عن النبي قد «بدأ العمل بها» بعد حوالي 150 هجرية، وهو التاريخ الذي يحدّد، حسب رأيه، بداية فترة تدوين رواية الأحاديث.

كانت نزعة الشك عند شاخت أكثر شدة منها عند جولدتسيهر. ويتّضح هذا من «القاعدة المنهجية» التي تترتب، حسب رأيه، عن استنتاجات جولدتسيهر. ويعبّر شاخت عن ذلك بالكلام التالي:

= C.J. Adamas: Islamic Religious Tradiction, in L. Binder, ed, the Study of the Middle East، نيويورك، لندن، سدني، تورونتو، 1976، ص 66 ـ 69.

وظهر مؤخراً مصنف مهم جداً يحذو حذو نزعة جولدتسيهر، انظر: «الأحاديث الإسلامية: دراسات في تعيين تواريخ الأحاديث المبكرة حسب ترتيبها الزمني وتحديد أصولها ومؤلفيها، لمؤلفها: G.H.A Juynboll، كيمبردج، لندن، نيويورك، 1983.

(3) لمزيد من الدراسات الحديثة عن تاريخ علم الكلام الإسلامي واستخدام مادة الحديث، انظر: Josef Van Ess, especially Zwischen Hadit und Theogoie: Studien Zum Entstehten pradistination ischer uberlieferung, برلين ونيويورك، 1975.

انظر أيضاً العمل الأخير لـ Michael Cook تحت عنوان: «العقيدة الإسلامية المبكرة: دراسة نقدية مرجعية، كيمبردج، ونيويورك، 1981.

> يجب ألا يؤخذ كل حديث من أحاديث الأحكام عن النبيّ على أنه رواية صحيحة تصح عن زمنه أو زمن صحابته، حتى يثبت العكس، ولو كان الحديث غير مشتهر، بل يؤخذ على أنه صياغة لحكم شرعي مختلفة صيغت في وقت لاحق[4].

هذا هو موقف شاخت في كتابه «أصول الفقه المحمدي» الذي ظهر سنة 1950. وبعد أربع عشرة سنة، عندما ظهر كتابه «المدخل»، يتضح أنه انتقل إلى موقفٍ يبدو وبشكل صريح أكثر تطرفاً. [يقول شاخت]:

«أنه لمن العسير أن يُعدّ أيٌّ من هذه الأحاديث صحيحاً فيما يتعلق بمسائل التشريع الديني. . .»[5].

استخدم شاخت قاعدة: «السكوت عن الحديث في موطن الاحتجاج دليل على عدم وجوده» كثيراً ليثبت عدم وجود كثير من الأحاديث إبّان فترة الإسلام الأولى.

ويتألف احتجاج شاخت من كلماته التالية:

> إن أفضل سبيل لإثبات عدم وجود حديث ما في وقت من الأوقات، يكون بإثبات أن ذلك الحديث لم يستخدم دليلاً شرعياً في حجاج ما [في الوقت الذي] يكون الاستدلال به فيه أمراً لازماً، هذا إذا كان الحديث نفسه موجوداً. . . ويظهر هذا النوع من الاستنتاج بحذر في كتاب الرد على محمد بن الحسن 7/ 287 المطبوع بالجزء السابع من كتاب الأم للشافعي حيث يقول الشيباني: «قولوا بقولي ماقلتُ من شيء إلاّ أن يأتي أهل المدينة فيما قالوا من هذا بأثر فننقاد له، وليس عندهم في هذا أثر يفرقون به بين هذه الأشياء، فلو كان عندهم جاؤونا به فيما سمعنا من آثارهم».

---

(4) جوزيف شاخت: أصول الفقه المحمدي، الطبعة الثالثة، (أوكسفورد، 1959، ص: 149).

(5) جوزيف شاخت: مدخل إلى الشريعة الإسلامية، لندن، 1964، ص: 34.

ويمكننا أن نفترض بكل ثقة أن أحاديث الأحكام التي نحن بصددها قد استشهد بها على أنها حججٌ من قبل أولئك الذين عقدوا العزم على تأييد أحكامهم، ما إنْ وضعت تلك الأحاديث قيد التداول[6].

لم يكن شاخت واعياً بشكل مستمر بشرطه المقيِّد عند لجوئه الفعلي إلى هذه الحجة. أي إنّ «حديثاً ما سَيُعَدُّ غير موجود في وقت من الأوقات إذا لم يحتج بذلك الحديث في مواطن الخلاف حيث يكون الاستدلال به أمراً لازماً»[7].

إن التجاء شاخت إلى هذه الحجة بدا كأنه يوحي بأن علماء المسلمين في القرنين الثاني والثالث كانوا في حالة «نقاش وجدل» مستمر، وهو من الواضح افتراض غير مقبول للحس السليم.

---

(6) أصول الفقه المحمدي، ص: 140.
للحصول على مثال مما أورده شاخت نفسه ويظهر مناقضاً للافتراضات التي بنى عليها حجته، انظر: أصول الفقه المحمدي، ص: 142، تحت عنوان: «الأحاديث الناشئة بين الأوزاعي ومالك».
هنا يشير شاخت إلى ضرورة «الحذر في استخدام قاعدة السكوت عن الحديث في موطن الاحتجاج دليل على عدم وجوده»، مع أنه يتجاهل ذلك باستمرار.
ومن الجدير بالملاحظة أن شاخت نفسه غالباً ما يستخدم مصنفات فترة متأخر بوصفها مصادر أحكام فقهية سائدة في أثناء القرنين الأول والثاني. ويبدو هذا انتهاكاً صارخاً للمعايير أو المبادىء التي يعلنها، (المرجع السابق، ص: 140).
ومثالاً على ذلك يورد شاخت حجة من موطأ الشيباني مؤَيدَةً لحكم فقهي من أحكام مذهبه مستنداً في ذلك على مصنفٍ من مصنفات أواخر القرن الخامس، وهو: المبسوط للسرخسي (المتوفى عام 483 هجرية).
ويُدرك شاخت أن الشيباني «يظهر بالتفصيل الحجة ويفصلها ببراعة كما يقدّم تفريقاً حكيماً، وهذه هي الحجة التي يبدو أن الشيباني استخدمها فعلاً» (أصول الفقه المحمدي، ص: 271).
ومرة أخرى أُشير إلى حكم فقهي يُدّعى انتمائه إلى أوائل القرن الثاني استناداً إلى القاضي عِياض (توفي سنة 544 هجرية) ومستشهدٌ به في شرح الموطأ للزرقاني، (المرجع السابق، ص: 107).
ولمزيد من الأمثلة انظر: المرجع السابق، ص: 273 و303 وما بعدها.

(7) أصول الفقه المحمدي، ص: 271.

لا تهتم هذه المقالة بمسألة صحة الأحاديث أو موثوقيتها ولا بوجهة نظر شاخت حول تلك المسألة، ولكنها موجهة على وجه الحصر إلى قاعدة (السكوت عن الحديث في موطن الاحتجاج دليل على عدم وجوده) وهي القاعدة التي يبني عليها شاخت دعواه في عدم صحة الأحاديث النبوية.

ـ 2 ـ

إن قراءة عابرة لكتاب أصول الفقه المحمدي تبيّن أن «قاعدة شاخت المنهجية» وسلسلة مناقشاته كانت سطحية جداً.

وسوف يبدو من غير المعقول البتة ادعاء صحة حجة شاخت إلا إذا نحن كوّنّا الافتراضات التالية:

1 ـ كلما ذكرت الأحكام الشرعية في القرنين الأول والثاني الإسلاميين(*) ذكرت معها أدلتها المؤيدة، ولا سيما الأحاديث.

2 ـ إن الأحاديث المعروفة لفقيه ما (أو مُحدِّث) ينبغي أن تُعرف بالضرورة عند كل فقهاء عصره ومحدثيه.

3 ـ إن كل الأحاديث المتداولة في أثناء فترة زمنية معينة كانت مسجلة كما ينبغي ومعروفة على نطاق واسع، ومن ثم حُفِظَتْ بحيث إذا لم نوفَّق في إيجاد حديث ما ضمن أعمال عالم معروف فإن ذلك يعني عدم وجوده في عصره ـ أو عدم وجوده في بلده أو في أي مكان آخر من العالم الإسلامي. لا يمكن دعم أي من هذه الافتراضات بالحجج التاريخية، ويمكن حقاً وبشكل قاطع توضيح أنها لا تتفق والحقائق المعروفة في الفترة الزمنية التي نحن بصددها.

إن المصنفات الأولى التي تتضمن الأحاديث النبويّة والتي وصلت إلينا،

(*) في الأصل الإنجليزي: The two Cinturies of Islam ، وهو لا يقصد قطعاً القرن الأول والثاني الهجريين ـ المترجم.

أُلفت في حوالي منتصف القرن الثاني وما بعده[8].

وكان تأليف هذه المصنفات قد جاء نتيجة لمجموعة متشابكة من العوامل. أحد هذه العوامل الرغبة في تدوين الأحكام الفقهية، التي كان سلف ذلك العالم يتبعونها، خاصة أحكام مذهبه المقبولة عموماً. لهذا السبب كان غالباً ما يُكْتَفَى بتدوين الأحكام الفقهية للمذهب الذي ينتمي إليه العالم، دون الحاجة إلى تدوين الأحاديث النبويّة أو أقوال الصحابة لتأييد تلك الأحكام[9].

من المعروف جداً أن كثيراً من الأحكام الفقهية المستنبطة من القرآن كانت قد دوّنت ضمن تلك المصنفات، دون أي إشارة إلى الآيات القرآنية ذات الصلة[10]. وثمة عديد من البراهين تدل على صحة ذلك فيما يخص الأحاديث النبويّة. فهناك عدد كبير من الأمثلة تدل على أن الفقيه يقوم بتدوين أحكام مذهبه الفقهية في مسألة تشريعية دون أن يستشهد بالحديث النبوي المتعلق بمذهبه أو المؤيد له، مع أنه يمكن التدليل، بما لا يقبل الجدل، على أنه كان على علم بذلك الحديث[11]. إنه من الممتع حقاً تحري الأحاديث النبوية

(8) تبدأ فترة تدوين التاريخ التشريعي الإسلامي حسب رأي شاخت حوالي سنة 150 هجرية (انظر جوزيف شاخت: جذور الفقه في فترة ما قبل الإسلام وتطوّره المبكر، والقانون في الشرق الأوسط Law in the Middle East، تحقيق: M. Khadduri و J. Liebesney، واشنطن دي. سي، 1959، مجلد (1)، ص: 50. وتبدو وجهة نظر Margoliouth مطابقة إلى حد بعيد (انظر: D.S. Margoliouth: تطوّر المحمدية المبكر Early Development of Mohammedanism، لندن، 1914، ص: 39) ومن وجهة نظرنا الخاصة فإنه إذا بدأ تصنيف الكتب مبكراً، فمن الصعب أن تكون تلك الكتب ما زالت باقية.

وفضلاً عن ذلك، فإن المجموعات الاولى كانت صغيرة ومجزأة عموماً. وبظهور مجموعات أكثر شمولاً، فإن المصنفات المبكرة أصبحت زائدة وبدأت تُهْجَر، ثم اختفت بمرور الزمن.

وفيما يخص فترة الأحاديث الأولى انظر: فؤاد سزكين: Geschte des Arabishen Schrifttums, OP, cit, و Abbot, OP. cit.

وانظر أيضاً: محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في بواكير الحديث، M.M. Azami: Studies in Early Hadith. بيروت، 1968.

(9) انظر: الأنصاري: التطوّر المبكر "Early Development"، ص: 62، 218، 225.

(10) المرجع السابق، ص، 192، وكذلك فصل رقم 4 ورقم 51.

الموجودة ضمن المصنفات الأولى ولم توجد ضمن المصنفات المتأخرة، وهذا يعني نقض افتراض شاخت أو عكسه، بل يمكننا افتراض استنتاج نتائج مذهلة. لقد قمنا بتطبيق ذلك على نطاق محدود ووجد أنه ذو أهمية كبيرة. ذلك لأنه إذا تمكنّا ـ وهو من الممكن حسب رأينا ـ من بيان أن عدداً كبيراً من الأحاديث الموجودة ضمن المصنفات الأولى لم تكن موجودة ضمن مصنفات الفترة الزمنية اللاحقة ـ بغض النظر عن المصنفات المعاصرة ـ وأن فقهاء الفترة الزمنية التي نحن بصددها غالباً ما شعروا بأنهم في حلّ من أي التزام بالاستشهاد بالأحاديث الكثيرة التي يعلمونها، بما في ذلك تلك الأحاديث التي تدعم أحكامهم الفقهية، فإن أساس حجة شاخت سيقع بلا ريب في دائرة الشك.

ولقد قمنا في الصفحات التالية باختبار دراسة مقارنة لمجموعة متنوعة بسيطة من الأحكام الفقهية لبعض فقهاء القرن الثاني، لبيان قصور افتراضات شاخت. سنبدأ دراستنا بمقارنة الموطأين، أي مُوَطّأ مالك (برواية يحيى الليثي) والموطأ برواية الشيباني. إن موطأ مالك، كما نعلم، هو ذخيرة الأحكام الفقهية التشريعية لمذهب أهل المدينة، وهو أيضاً حصيلة الجمع المبكر للحديث. ومالك المولود عام 95 هجرية ومؤسس المذهب المالكي، كان أكبر سناً بكثير من الشيباني المولود عام 132 هجرية.

(11) للتمثيل انظر: أبو يوسف: كتاب الآثار (القاهرة 1355) 1048 وقارنها بكتاب آثار الشيباني (كراتشي 1965)، 878، حيث يتضح أن حكماً فقهياً ما مدوّناً من قبل أبي يوسف بوصفه حديثاً عن النبيّ ومروياً عن إبراهيم النخعي، قد دُوِّن من قبل الشيباني في آثاره على أنه حكم فقهي لإبراهيم النخعي، دون الإشارة إلى أي حديث عن النبي «ويشار إليها فيما بعد بـ آثار أبي يوسف وآثار الشيباني، والأرقام تشير إلى الأحاديث وليس إلى الصفحات».

والطريقة نفسها في: «اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، لأبي يوسف، القاهرة، 1358، 116.

ويذكر أبو يوسف وهو من تلاميذ أبي حنيفة حديثاً بعينه عن النبي، بينما يذكر في آثار أبي يوسف (738) أنه حكم فقهي لأبي حنيفة فحسب. ويروي أبو يوسف في كتاب الخراج (القاهرة 1352) ص: 91، حديثاً عن النبي بإسناده في مسألة المزارعة كان قد روي عن ابن أبي ليلى، ولكن كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى (Tr.I. 51) الذي يسجل أحكام ابن أبي ليلى الفقهية (وهو الرأي الذي يتفق معه أبو يوسف) يذكر الحديث نفسه دون إسناده.

أعدّ الشيباني، الذي ينتمي إلى مذهب أبي حنيفة المتوفى عام 150 هجرية، نسخة عن موطأ مالك بروايته. وبالإضافة إلى إدراج الآراء التي عبر عنها مالك والأحاديث التي دوّنها تظهر نسخة الشيباني الأحكام الفقهية المتنوعة للمؤلِّف ومذهبه مُلْحَقةً، أحياناً، بأحاديث مؤيدة لتلك الأحكام الفقهية. وثمة عدد كبير من الأحاديث الموجودة بموطأ مالك، ولا توجد بموطأ رواية الشيباني، على الرغم من أن الشيباني كان الأصغر سناً[12].

والأكثر لفتاً للنظر أن أحاديث موطأ مالك المؤيدة لأحكام مذهب الشيباني الفقهية لا توجد في نسخة الموطأ برواية الشيباني وفيما يلي بيان ذلك:

* يحتوي كتاب مواقيت الصلاة في موطأ مالك (ص: 3) ما مجموعه ثلاثون حديثاً، ولم يُذْكر منها في الموطأ برواية الشيباني إلا ثلاثة فقط (ص: 42).

* الخلاف بين الكوفيين وأهل المدينة حول الوقت المفضل لصلاة الصبح معروف جداً. فأهل المدينة يفضلون الإغلاس بينما يرى الكوفيّون الإسفار. ويذكر الموطأ برواية الشيباني (ص: 42) هذا الحكم الفقهي للكوفيين. والغريب حقّاً أن الشيباني لم يورد أي ذكر لحديث موجود بموطأ مالك (ص: 4) يؤيد أحكام مذهبة الفقهية[13].

---

(12) قد يثار جدل بأن المقارنة بين الموطأين ونوع الاستنتاج الذي تصل إليه لا مبرر لهما. والسبب الأساسي لهذه المقارنة هو أن موطأ مالك إنما هو من رواية يحيى بن يحيى الليثي (المتوفى سنة 234). هكذا، وبعكس ما قمنا به، فإن موطأ مالك (وهو من رواية يحيى الليثي) يجب أن يعامل على أنه مصنف متأخرة عن الموطأ برواية الشيباني. وفي الرد على هذا نورد النقطتين التاليتين:

أولاً: إن شاخت نفسه يعامل الموطأ برواية الشيباني على أنه المصنف المتأخر ويضع استنتاجات معينة على هذا الأساس انظر: أصول الفقه المحمدي، ص 143.

ثانياً: إذا ما قبلنا أن موطأ مالك (برواية يحيى الليثي) هو المتأخر وقارنا أحاديثه بأحاديث الموطأ برواية الشيباني، فإن النتيجة التي نصل إليها من خلال هذه المقارنة ستقوّض أسس منهجية شاخت تقويضاً جدياً.

* وردت ستة أحاديث في موطأ مالك (ص: 42) حول مسألة ما إذا كان لمس الذكر يوجب وضوءاً جديداً، بينما تضمّن الموطأ برواية الشيباني حديثين فقط (ص: 50). والأحاديث الباقية تشمل حديثاً عن النبي وآخر عن ابن عمر.

* ورد في موطأ مالك (ص: 44) أربعة أحاديث حول مسألة الغُسْل من الجنابة، وورد منها حديث واحد فقط في الموطأ برواية الشيباني (ص: 70)، والأحاديث الباقية تشمل حديثين عن النبي.

* ورد في باب «غسل المرأة إذا رأت في المنام» حديثان في موطأ مالك (ص: 51)، بينما يتضمن الموطأ برواية الشيباني حديثاً واحداً فقط، والمصنّف الأخير لا يتضمن الحديث الذي دوِّن في الموطأ (ص: 51) على أنه حديث عن النبي بإسناد: مالك ـ أم سَلَمَة ـ أم سُليم ـ النبي.

* باب «الوضوء من القُبْلَة» الموجود في موطأ مالك (ص: 43) لا يوجد في الموطأ برواية الشيباني.

* البابان الموجودان في موطأ مالك (ص: 64) وهما: (البول واقفاً) و(السواك)، لم يردا في الموطأ برواية الشيباني.

* إذا ما قورن باب «النداء في الصلاة» الوارد في موطأ مالك (ص: 67) بنظيره في الموطأ برواية الشيباني (ص: 82)، يتضح أن عِدّة أحاديث في موطأ مالك (ذات الأرقام 1، 3، 5، 6، 7، 9) لا توجد في الموطأ برواية الشيباني.

* يتضمن باب «كفن الميت» الوارد في موطأ مالك (ص: 223) ثلاثة أحاديث لم يرد منها إلا حديث واحد في الموطأ برواية الشيباني (ص 162) وهو الحديث رقم (7) ورد في موطأ مالك بإسناد عبد الله بن عمرو بن العاص، وأحد الحديثين اللذين لم يردا ضمن الموطأ برواية الشيباني يُخبر عن

---

(13) من المشوّق ملاحظة أن كتاب «الحُجج» للشيباني (Luck now 1888) ص: (1) الذي يورد فيه الشيباني عدة أحاديث تدعم أحكام مذهبه الفقهية، يرد فيه أيضاً الحديث المذكور أعلاه الوارد في موطأ مالك.

الكيفية التي تم بها تكفين النبي.

* لم يتضمن باب «زكاة الفطر» الوارد في موطأ الشيباني (ص: 176) الحديث عن ابن عمر الموجود في موطأ مالك (ص: 283).

* الأحاديث الموجودة في باب «من لا تجب عليه زكاة الفطر» (ص: 285) وباب «مكيلة زكاة الفطر» (ص: 283) من موطأ مالك لا توجد في الموطأ برواية الشيباني على الإطلاق.

* يحتوي باب «استئذان البكر والأيّم» على ثلاثة أحاديث في موطأ مالك (ص: 524)، بينما واحد فقط منها يرد في الموطأ برواية الشيباني (ص: 239)، وأحد الحديثين المفقودين وارد عن النبي[14].

* باب «اللِّعان» الوارد في الموطأ برواية الشيباني (ص: 262) لا يحتوي على عدة أحاديث توجد في الباب المناظر من موطأ مالك (ص: 566).

* باب (النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها) في الموطأ برواية الشيباني (ص: 335) لا يحتوي إلا على حديث واحد فقط من بين الأحاديث الثلاثة المذكورة في موطأ مالك (ص: 623)، على الرغم من أن كل الأحاديث الثلاثة ترجع إلى النبي.

ويمكن توضيح الأمر نفسه من خلال مقارنة مصنفات أبي يوسف ومصنفات الشيباني، خاصة آثار أبي يوسف وآثار الشيباني، لأن عدداً كبيراً من الأحاديث المدوّنة في آثار أبي يوسف لا توجد في آثار الشيباني، على الرغم من أن مؤلِّف المصنف الأول كان أكبر سناً من مؤلِّف الثاني[15].

* حديث ابن مسعود عن «المضاربة» الوارد في آثار أبي يوسف (ص:

---

(14) عدم إيراد هذا الحديث لا يثبت أن الشيباني لم يكن على دراية بذلك الحديث لأنه يشير إليه في كتاب الحُجج، ص: 289، بالإسناد نفسه الموجود في موطأ مالك ويؤسس حكمه الفقهي على هذا الحديث بالذات.

هذه هي غايتنا، أي إنه لا مبرر لافتراض أن يورد عالم من العلماء كل ما عرفه من أحاديث دائماً، أو أن نفترض أن عدم إيراد الحديث من قبل العالِم يشير بالضرورة إلى عدم وجوده.

845) لا يوجد في آثار الشيباني.

* حديث النبي عن اختلاف المشتري والبائع حول الثمن لا يوجد ضمن آثار الشيباني.

* حديث عمر في باب الطلاق والعدّة الوارد في آثار أبي يوسف (ص: 666)، لا يوجد في آثار الشيباني.

* ترد في آثار أبي يوسف عدة أحاديث عن النفقة والسكنى: (592 و608 و726 و728) ولا ترد في آثار الشيباني.

* الأحاديث رقم 704 و707 و709 المتعلقة باللِّعان في آثار أبي يوسف لا توجد في آثار الشيباني.

* الأحاديث رقم 492 و692 و696 التي تتناول الظِهَار في آثار أبي يوسف لا توجد في آثار الشيباني.

* حديث سالم عن «المزارعة الوارد في آثار أبي يوسف (857) لا يوجد في آثار الشيباني.

* الحديثان 779 و780 اللذان يشيران إلى الفرائض في آثار أبي يوسف لا يوجدان في آثار الشيباني.

* الأحاديث 399 و401 و597 و607.. إلخ، حول الموضوعات المتفرقة في آثار أبي يوسف لا توجد ضمن آثار الشيباني[16].

إن هذا يبيّن أنه على الرغم من عدم وجود سبب للاعتقاد بأن الشيباني

---

(15) جاء هذا على الرغم من حقيقة أن الشيباني كان أصغر سناً من أبي يوسف الذي كان في الواقع شيخه أيضاً.

وفضلاً عن ذلك، فقد دوّن الشيباني أعمال أبي يوسف، وألّفَ هو نفسه أعمالاً، وهي إما أنها كانت مبنية على أعمال أبي يوسف أو مناظرة لها. ومن ثم، فإذا كان عدد كبير من الأحاديث التي يذكرها أبو يوسف لا توجد في أعمال الشيباني المناظرة، فإن ذلك يقوّض صلاحية تلك الافتراضات (المذكورة آنفاً) وهي وحدها التي تثبت صحة قاعدة «السكوت عن الحديث في موطن الاحتجاج دليل على عدم وجوده» عند شاخت.

لم يكن عارفاً بهذه الأحاديث، فإنّ مصنفه لم يسجلها، وهي حقيقة تُبْطِلُ الافتراض الذي يقوم عليه منهج شاخت في محاولته لإقرار «نشوء الأحاديث».

وبهذا الصدد فإن الاحتمالات التالية التي يبدو كل واحد منها مقنعاً قد تم تجاهلها كلية:

1 ـ أن الشخص المعني ربما يكون قد سمع الحديث ثم نسيه(17).

2 ـ أنه ربما يكون سمع الحديث ولم يَرَهُ صحيحاً.

3 ـ أنه ربما يكون قد علم بحديث ما، ولكن، واستناداً على حقيقة أنه لم يصلنا كل الأحاديث المعروفة عند الفقهاء، خاصة فيما يتعلق بفقهاء فترة الإسلام الأولى، فإنه لا يوجد ذكر لهذه الأحاديث في المصنفات المتوافرة لدينا حالياً، على الرغم من أن تلك الأحاديث يمكن أن تكون قد وُجدت في وقت ما.

إن تجاهل كل هذه الاعتبارات، وكثيراً من البراهين المضادة والإصرار على شكّ مفرط لا يمكن أن يُعدَّ من شيم المؤرخين الحصيفي الرأي.

---

(16) انظر: الأنصاري: التطوّر المبكر Early Development، الفصل رقم 4، رقم 115 و116 و120.

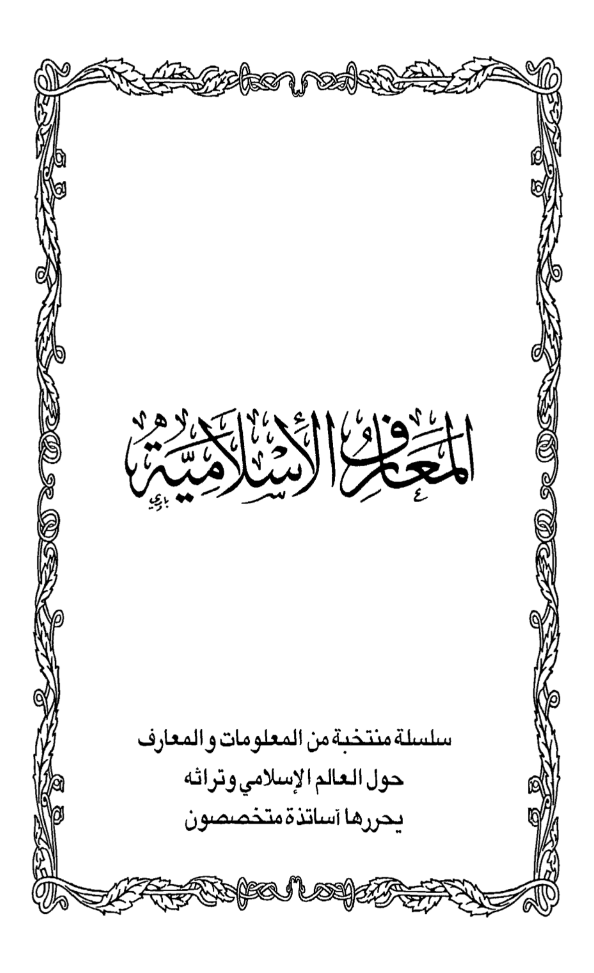
(17) حول الذكر الصريح للتغاضي عن الأحاديث أو أسانيدها، أو ذكر ضياع الكتب الحاوية لهذه الأحاديث، وذكر عدم إيراد كل ما يُعرف من الأحاديث، انظر: الخراج، ص: 57 ورسالة الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1940، ص 431. وشاهد الشافعي أكثر تثقيفاً وتنويراً، فهو يذكر الآتي:

1 ـ هناك عدة أحاديث أوردها في كتابه على أنها مقطوعة مع أنه كان قد سمع على أنها متصلة ومشهورة.

ولكنه فضل أن يذكرها على أنها أحاديث منقطعة بسبب فقدانه التذكّر الكامل.

2 ـ فقد الشافعي عدة كتب من كتبه ولذا كان لزاماً عليه الإتيان بالأحاديث التي لا يزال يذكر أنها متيقَّن من صحتها عند بعض العلماء.

3 ـ أهمل عدة أحاديث خوفاً من زيادة حجم كتابه. يقول الشافعي أنه أفرغ ما كان كافياً دون محاولة تدوين كل ما كان يعرفه. انظر: الشافعي: كتاب الأم، 7 مجلدات، بولاق، 1321 ـ 5، مجلد 4، ص 177، مجلد 6، ص 3 وص 172، مجلد 7، ص 41.



المعارف الإسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات و المعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون

استعانة

د. فاتح محمد زقلام

الاستعانة ـ في الأصل ـ: طلب العون، وهو المساعدة على الأمر، لأن السين والتاء فيها للطلب.

وفي اصطلاح النحاة هي: أحد المعاني التي يؤدّيها حرف الجر (الباء)، والمقصود بها: استعانة الفاعل على صدور الفعل عنه بمجرور الباء، كقولك: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين، وسافرت بالطائرة، فإن الفاعل، وهو هنا المتكلم، استعان على صدور الفعل عنه، وهو الكتابة من المثال الأول والقطع من المثال الثاني، والسفر من المثال الثالث ـ بالقلم، والسكين، والطائرة، ويعنون بالفعل: الحدث الذي تعلقت به الباء، سواء كان فعلاً اصطلاحياً، أو ما في معناه، وهو المصدر وما اشتق منه فما بعد الباء آلة وأداة لحصول ذلك الحدث، والفرق بين باء الاستعانة وباء السببية: أن الأولى داخلة على أداة الفعل وآلته التي هي الواسطة، بين الفاعل وما يصدر عنه من حدث.

وأما الثانية فهي داخلة على السبب الذى أدى إلى حصول الحدث (المعنى) الذي قبلها، وتحققه إيجاباً أو سلباً كقوله تعالى: ﴿**فكلاً أخذنا بذنبه**﴾[1] وقولك: لم أعاقبه بتقصيره.

ولم يذكر صاحب التسهيل باء الاستعانة وأدرجها في باء السببية وقال في شرحه: [باء السببية هي الداخلة على صالح للاستغناء به عن فاعلٍ معدّاها مجازاً، نحو: ﴿**فأخرج به من الثمرات**﴾[2] فلو قصد إسناد الإخراج إلى الهاء

(1) سورة العنكبوت، الآية: 40.

(2) سورة إبراهيم، الآية: 34.

لحَسُن، ولكنه مجاز، قال: ومنه: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكينِ، فإنه يقالُ: كتب القلم، وقَطَعَتِ السكين، والنحويون يعبرون عن هذه الباء بالاستعانة، وآثرت على ذلك التعبيرَ بالسببية، من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى، فإن استعمال السببية فيها يجوز، واستعمال الاستعانة لا يجوز][3].

وفي دستور العلماء: أن الاستعانة في البديع: أن يأتي القائل ببيت غيره ليستعين به على تمام مراده[4].

انظر في هذه المادة كتب النحو ومنها كتب معاني الحروف مثل:

1 ـ رصف المباني في شروح حروف المعاني للمالقي: أحمد عبد النور.

2 ـ الجنى الداني في حروف المعاني للحسن بن قاسم المرادي.

3 ـ معاني الحروف للرماني: ابن الحسن علي بن عيسى.

مغني اللبيب لجمال الدين ابن هشام الأنصاري.

---

(3) شرح التسهيل.

(4) دستور العلماء لعبد النبي بن عبد الرسول ج 1 ص 95 ط مؤسسة الأعلمي بيروت.

استعجال

أ. المختار أحمد ديرة

استعجل الرجل: إذا حثه وأمره أن يعجل في الأمر والاستعجال والإعجال والتعجل واحد: بمعنى الاستحثاث وطلب الأمر قبل مجيء وقته.

والعاجل والعاجلة: نقيض الآجل والآجلة عام في كل شيء، وقوله تعالى: ﴿**من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء**﴾[1]، العاجلة الدنيا والآجلة الآخرة.

والعجلان: شعبان لسرعة نفاذ أيامه، وهذا كلام ليس على إطلاقه، لأن شعبان إذا كان في زمن طول الأيام فأيامه طوال، وإن كان في زمن قصر الأيام فأيامه قصار، ولكن ثبت في الأذهان أن شعبان شهر قصير سريع الانقضاء، لأن الصوم يفجأ في آخره[2]، وفي الأثر «خذ معاجيل الطرق» وهي الطرق المختصرة.

واستعجل: طلب العجلة من نفسه وتكلفها، واستعجله: استحثه ليعجل، واستعجله بسيفه، سبقه به.

والعجل والعجلة: طلب الشيء وتحريه قبل أوانه، وهو مرادف للسرعة وقد فرقوا بين السرعة والعجلة، فقالوا: العجلة تقديم الشيء قبل وقته وهو مذموم، والسرعة تقديمه في أقرب أوقاته وهو محمود[3].

ولما كانت العجلة طلب الشيء وتحريه قبل أوانه، وهو من مقتضى

(1) سورة الإسراء، الآية: 18.

(2) لسان العرب مادة (عجل).

(3) معجم متن اللغة: أحمد رضا مادة (عجل).

الشهوة فلذلك صارت مذمومة في عامة القرآن الكريم حتى قيل: «العجلة من الشيطان»، قال تعالى: ﴿سأريكم آياتي فلا تستعجلون﴾[4] وقال تعالى: ﴿ولا تعجل بالقرآن﴾[5]، وقال: ﴿وما أعجلك عن قومك﴾[6]، وقال: ﴿وعجلت إليك﴾[7] فذكر أن عجلته وإن كانت مذمومة فالذي دعا إليها أمر محمود وهو طلب رضا الله تعالى.

قال تعالى: ﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه﴾[8].

وقال تعالى: ﴿ويستعجلونك بالسيئة﴾[9].

وقال تعالى: ﴿لم تستعجلون بالسيئة قبل الحسنة﴾[10].

وقال تعالى: ﴿ويستعجلونك بالعذاب﴾[11].

وقال تعالى: ﴿ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير﴾[12].

وقال تعالى: ﴿خلق الإنسان من عجل﴾[13].

وقال تعالى: ﴿وكان الإنسان عجولاً﴾[14].

قال الفراء: خلق الإنسان من عجل وعلى عجل كأنك قلت: بنيته العجلة وخلقته العجلة وعلى العجلة ونحو ذلك.

وقيل خلق الإنسان من عجل وخلق الإنسان عجولاً، خوطب العرب بما تعقل والعرب تقول للذي يكثر الشيء: خلقت منه، كما يقال خلقت من لعب

---

(4) سورة الأنبياء، الآية: 37.
(5) سورة طه، الآية: 114.
(6) سورة طه، الآية: 83.
(7) سورة طه، الآية: 84.
(8) سورة النحل، الآية: 1.
(9) سورة الرعد، الآية: 6.
(10) سورة النمل، الآية: 46.
(11) سورة الحج، الآية: 47.
(12) سورة يونس، الآية: 11.
(13) سورة الأنبياء، الآية: 37.
(14) سورة الإسراء، الآية: 11.

إذا بولغ في وصفه باللعب[15].

قال صاحب معجم مقاييس اللغة: «العين والجيم واللام أصلان صحيحان يدل أحدهما على الإسراع والآخر على بعض الحيوان»[16].

والعجالة ما تعجل من شيء ويقال: «عجالة الراكب تمر وسويق» وقالوا: المُعجِّل والمعْجِل من الإبل: التي تنتج قبل أن تستكمل الوقت فيعين ولدها، ونسمع اليوم الصداق المعجل والصداق المؤجل في الزواج ويقصد بهما صداق واحد لا صداقين، والمعجل هو جزء قبض عند عقد الزواج أي سريعاً. أما الجزء الباقي فيكون لأجل معلوم يتفق بشأنه بين المتعاقدين.

وأما العِجْل: بسكون الجيم فهو ابن البقرة والأنثى عِجْلة.

---

(15) تهذيب اللغة: الأزهري مادة (عجل).

(16) أحمد بن فارس ج 4 مادة (عجل).

استعداد

إذا تجاوزنا مسألة العرض المعجمي لهذا اللفظ من حيث التجريد والزيادة نجد أنفسنا أمام هذا اللفظ مباشرة. فعن علماء اللغة أعد للأمر عدته وأعده لأمر كذا هيأه له والاستعداد للأمر التهيؤ له[1]. واصطلاحاً هو كيفية تحصل للشيء بتحقيق بعض الأسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع وتسمى تلك الكيفية استعداداً والقبول اللازم لها إمكاناً استعدادياً وقوة[2]. وحده الجرجاني «بكون الشيء بالقوة القريبة أو البعيدة إلى الفعل»[3].

وقسم ابن سينا الاستعداد إلى درجات متفاوتة فأطلق على القوي منه حدساً. «وعده أعلى درجات الاستعداد»[4] ومثل له بصورة الماء إذا أفرط تسخينه إذ تجتمع السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فإذا أفرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد وصار من حق الصورة النارية أن تفيض ومن حق هذه أن تبطل[5]، وحصر الدكتور أحمد زكي صالح الاستعداد العام في حالة تأهب الفرد لمواجهة موقف إدراكي خاص[6].

والاستعداد في كل الأحوال صفة جسمانية أو نفسانية تجعل المرء أهلاً

(1) ابن منظور، لسان العرب مادة عد.

(2) د. جميل صليبا. المعجم الفلسفي ط/ 1982 دار الكتاب اللبناني بيروت ص 70.

(3) الجرجاني، التعريفات ط/ 1971 م الدار التونسية للنشر ص 14.

(4) ابن سينا، كتاب النجاة ط1/ 1985 دار الآفاق الجديدة بيروت ص 205.

(5) المصدر السابق.

(6) د. أحمد زكي صالح، علم النفس التربوي ط 9/ 1966 مكتبة النهضة المصرية ص 616.

لممارسة عمل معين أو وظيفة معينة، أو هي تلك القدرة الطبيعية أو الفطرية لدى المرء تمكنه من اكتساب أنواع خاصة أو عادية نسبياً من المعارف أو المهارات فيقال:

على سبيل المثال أهلية فنية أو أدبية أو علمية(7) كما تتمثل أيضاً في توجيه شعور الملاحظ نحو الموقف الإدراكي أو نحو بعض أجزاء خاصة للجمال الإدراكي إذ أن قوة الانتباه الموجودة في المجال تنتج تركيزاً في الشعور أطول مدة ممكنة حتى تتغلب عليه إحدى العوامل التي تضعفه.. كعامل التعب الذي ينشأ على أثر بذل مجهود عقلي عنيف أو نشوء أشياء أخرى في المجال الإدراكي جذبت إليه الانتباه(8).

وفرق الدكتور كمال دسوقي بين الاستعداد والقدرة فخص القدرة بالمهارة التي يمكن إثباتها أو إظهارها بالفعل أما الاستعداد فهو في نظره لا يعدو أن يكون إمكانية أو قوة، أو طاقة اكتساب المعرفة أو المهارة وسعة التقبل للمهارات الرياضية والموسيقية أو الميكانيكية والفرق الجوهري في نظره بين الاستعداد والقدرة يكمن في أن الاستعداد إمكانية بالقوة بينما القدرة تحقق بالفعل(9). ولم يشر د. عبد الرحمن محمد عيسوي إلى هذا الفرق بل فسر الاستعداد نفسه بقدرة الفرد الكامنة على تعلم عمل ما ونص على أنه كثيراً ما تستخدم كلمة إمكانية بدلاً من كلمة استعداد وتعني القدرة الكامنة التي تتطلب النمو والتدريب(10).

وأياً كان الأمر فإن القدرة والاستعداد كلاهما يشير إلى ما يستطيع أن ينجزه الفرد بالفعل إذا صحب ذلك إرادة صادقة.

---

(7) د. أسعد رزوق. موسوعة علم النفس ط 1/ 1977 م مطابع الشروق بيروت.

(8) د. أحمد زكي صالح: علم النفس التربوي ط 9/ 1966 ص 619 ـ 620.

(9) د. كمال دسوقي. علم النفس ودراسة التوافق. ط/ دار النهضة ص 171.

(10) عبد الرحمن محمد عيسوي. علم النفس الفسيولوجي. دراسة في تفسير السلوك الإنساني ط 1/ 1991 م دار النهضة العربية. بيروت ص 326.

استعمار

COLONIALISM

محمد فتح الله الزيادي

مصطلح في دلالته اللغوية مأخوذ من عَمِر أو من عَمَّرَ ومعناه على الأول جعل المكان عامراً بما يوضع فيه وعلى الثاني طال بقاؤه، والألف والسين والتاء فيه إما للمبالغة كالتي في استبقى واستفاق وإما للطلب أي طلب الإعمار أي جعل الأرض عامرة بالبناء والزرع، ومنه قوله تعالى: **﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾**[1] وقد قيل في تفسيره أي وجعلكم عماراً فيها من العمران فقد كانوا زراعاً وصناعاً وبنائين، أو من العمر أي أطال أعماركم فيها، والصحيح الأول[2].

أما في دلالته الاصطلاحية فقد عرف وفق دلالة واقعية قد لا تربطها بالمعنى اللغوي إلا المعنى الظاهري فهو في بعض الآراء. «سيطرة فرد على فرد أو جماعة على جماعة أو دولة على دولة بغية الاستغلال»[3] وهو في رأي: «استيلاء دولة على قطر من الأقطار وإدارة شؤونه والعمل على استثمار مرافقه المختلفة إما بيد مهاجرين يرحلون إليه أو بيد سكانه الأصليين أو باشتراك كلا الفريقين والدولة المستعمرة تضمن في هذا العمل لنفسها ولقومها أعظم فائدة تستطيع الحصول عليها»[4].

وقد قسموا الاستعمار وفق التعاريف السابقة إلى أقسام كثيرة نذكر منها:

---

(1) سورة هود، الآية: 11/ 61.

(2) تفسير المنار / مج 12/ دار المعرفة / بيروت/ ص 121.

(3) د. شوقي أبو خليل/ تحرير لا استعمار/ منشورات جمعية الدعوة الإسلامية ط 1 ـ 1991.

(4) د. أحمد بن نعمان/ فرنسا والأطروحة البربرية في الجزائر/ منشورات دحلب / الجزائر/ 1991.

1 ـ الاستعمار الاستيطاني Settler Colonialism:

ويقصدون به ذلك النوع من الاستعمار الذي يقوم على الاحتلال الدائم للأرض دون أمل في التخلي عنها ويمثلون له باحتلال الصهاينة لفلسطين واستقرار البيض في جنوب أفريقيا.

2 ـ الاستعمار الثقافي Imperialism Cultural:

ويقصدون به ذلك النوع من الاستعمار الذي يغزو العقول والأفكار بمصطلحاته وبمفاهيمه ومناهجه التربوية التي يحاول من خلالها تفريغ الشخصية الوطنية من انتماءاتها الثقافية الوطنية وإحلال ثقافة بديلة متقبلة للاستعمار والاحتلال ويمثلون له بالفرنسة في الشمال الإفريقي مثلاً.

3 ـ الاستعمار الجديد Neo - Colonialism:

ويقصدون به ذلك النوع من الاستعمار السياسي الذي يقوم على خلق الانتماءات والولاءات السياسية والسيطرة على مقدرات الشعوب بجعلها تابعة للدول الاستعمارية التي لا تراعي إلا مصالحها، وقد خلقت وفق هذا النوع روابط متعددة انضمت فيها دول مختلفة لا تربطها ببعضها سوى وحدة المستعمر القديم لأراضيها.

والاستعمار وفق هذه التعريفات السابقة وانطلاقاً من دلالته اللغوية والقرآنية يكون قد دخل في مغالطة كبيرة، ذلك أن واقع تعامل الدول الغربية مع العالم الثالث وإن اتجه إلى استثمار الأرض بزراعتها أحياناً وبإخراج ما فيها من كنوز أحياناً أخرى وما تبع ذلك من إنشاءات قام بها لخدمة هذه المشاريع، فإن ذلك وإن عد إعماراً للأرض إلا أنه إعمار لغير أهلها وسكانها بل وفي كثير من الأحيان هو حرمان لأصحابها الحقيقيين من ثرواتهم وحقوقهم التي وهبها الله لهم وتقديمها لغيرهم من الغرباء المغيرين عليها بالقوة، ومن هنا فإني أرى أن ذلك العمل الذي قامت به هذه الدول ولا زالت يجب أن يسمى استدماراً لأنه يؤدي إلى إفراغ الأرض من كنوزها الطبيعية وبقاء أهلها فقراء بعد أن كانوا بالإمكان أن يصبحوا أغنياء[5].

(5) وانظر في ذلك أيضاً: موسوعة السياسة د. عبد الوهاب الكيالي

Encyclopedia Britannica/ V.III. 1974.

الاستغراق

د. مسعود عبدالله الوازني

لقد اخترنا أن نتعامل مع دلالة هذا اللفظ بعيداً عن الطريقة المعجمية التي تنحو بنا إلى استعراض الكلمة في مبانيها المختلفة وإن كنا لم نهمل ما اختلف مبناه واتحد معناه كما هو الحال في دلالة لفظ الاغتراق على معنى الاستيعاب الذي يتفق في دلالته مع لفظ الاستغراق وينحو نحوه ومن ذلك قول قيس بن الخطيم:

تغترق الطرف وهي لاهية ... كأنما شف وجهها نُزْفُ[1]

أي تستغرق عيوب الناظرين إليها لحسنها وهي غير محتفلة ولا عامدة لذلك ومنه أيضاً قولهم في البعير «اغترق التصدير واستغرقه»[2] إذا أجفر جنباه وضخم بطنه فاستوعب الحزام حتى ضاق عنه.

والذي يبدو لنا أن لفظ الاغتراق لم يتم التوسع فيه بالقدر الذي نرى عليه لفظ الاستغراق وهذا في نظري لا يعني انحسار الأول أو تلاشيه من ميدان الاستعمال والتواصل وإنما سيبقى للاغتراق بعده الدلالي فيما وضع له إلى جانب الاستعانة به في شرح مدلول الاستغراق إن اقتضى الأمر ذلك أو العكس.

(1) كأنما شف وجهها نُزْف: يصف الشاعر المرأة برقة المحاسن حتى كأن دمها ودم وجهها نزف. وفي نظره أن المرأة أحسن ما تكون غب نفاسها لأنه قد ذهب تهيج دم وجهها فصارت رقيقة المحاسن، انظر في هذا لسان العرب مادة اغترق.

(2) انظر مادة اغترق واستغرق في كل من لسان العرب والقاموس المحيط.

وتأكيداً لما سبق فإن لفظ الاستغراق قد تم التوسع فيه حقاً فدخل التعبير به لغة واصطلاحاً مجالات واسعة ومعارف متعددة، وأصبح حيثما ورد في الاصطلاح يعني استيفاء الشيء بتمام أجزائه وأفراده وإن كان هذا المعنى لا يبعد عن الدلالة اللغوية التي تعني الاستيعاب والإحاطة والشمول التي وضع لها اللفظ منذ البداية وهذا الرأي له ما يبرره إذا علمنا «أن اللفظ إذا احتمل أكثر من معنى من غير تضاد يحمل على الجميع»[3] ويعزز هذا الرأي أيضاً تعبير الفقهاء عن النوم الثقيل الذي ينقض الوضوء بالاستغراق وكذلك في استغراق الذمة في الأموال وبه جاء تعبير محمد عزة دروزة عند حديثه عن المسلمين الذي ثبتهم الله في غزوة بدر وشملتهم روحانيته، واستغرقوا حتى رأوا الملائكة تقاتل معهم وأخذوا يتحدثون بذلك وصبروا واستماتوا حتى تم لهم النصر[4].

فإذا انتقلنا إلى بيئة التصوف نجد الصوفية هم أكثر استعمالاً لهذا اللفظ وتعبيراً به عن حالات الوجد التي تعتري الصوفي حتى أنهم يجعلون لفظ الاستغراق هو مفتاح باب الوصول إلى الفناء في الله بعد قطع علائق النفس التي تفضي إلى تخلية القلب عن غير الله وتحليته بذكره تعالى حتى يصير القلب مستغرقاً بالكلية بذكر الله[5] من غير أن يلتفت قلب الذاكر إلى الذكر في أثناء الذكر ولا إلى القلب[6].

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد وإنما نجد مصطلح الاستغراق قد جرى التعبير به عند النحاة والبلاغيين والمناطق والأصوليين وعلماء النفس وإن أول تلك الاستعمالات ما نراه في إطلاق الاستغراق على أل الجنسية التي تفيد

---

(3) انظر في هذا الجصاص الرازي. أحكام القرآن 1/92 وهو يرى أن الاسم الموضوع له معتبر وإن ألحقت به في الشرع معان أخر لا يثبت حكم الاسم في الشرع إلا بوجودها.

(4) محمد دروزة. سيرة الرسول ﷺ 2/ 328. ط/ د. ت المكتبة العربية، بيروت.

(5) انظر الغزالي. المنقذ من الضلال ط 8/ 1974 دار الكتب الحديثة، القاهرة ص 137 وكذلك إحياء علوم الدين 2/ 2 ط / 1982 دار المعرفة. بيروت.
والدكتور عبد المنعم الحنفي. معجم مصطلحات الصوفية ط 1/ 1980 م. دار المسيرة. بيروت.

(6) الدكتور جميل صليبا. المعجم الفلسفي ط/ 1982 دار الكتاب اللبناني بيروت. مادة استغراق.

التناول على سبيل الشمول والإحاطة[7]، ومن أقسامها بحسب ما ورد في الكليات «جنسي وفردي وعرفي»[8] واستغراق الجمع في هذا المجال كاستغراق المفرد[*] من حيث الشمول. وحملوا الاستغراق على الحقيقة إذا كانت الإشارة فيه إلى كل الأفراد الذين يتناولهم اللفظ بحسب اللغة بمعونة قرينة نحو عالم الغيب والشهادة أي كل غائب وشاهد أو بمعونة لفظية نحو **﴿إن الإنسان لفي خسر﴾** أي كل إنسان بدليل الاستثناء بعده. وتستعمل (أل الجنسية) للاستغراق العرفي إذا كانت مقيدة نحو جمع الأمير التجار والمقصود تجار بلده لا تجار العالم. وألحقوا بأل ألفاظاً رأوها تدل على الاستغراق منها لفظ كل الذي يفيد استغراق أفراد المضاف إليه المنكر مثل **﴿كل نفس ذائقة الموت﴾** وكذلك الجمع المحلى بالألف واللام نحو «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» والمعرف هنا بلام الاستغراق ونحوه عام ومعرفة وقد جعل منهما قسيماً للآخر وذلك لما بينهما من تداخل وأما التغاير فهو بالاعتبار فقط.

وما دمنا قد أشرنا إلى الاستغراق أنه عام فإن هذه المسلمة تقودنا إلى آراء الأصوليين في مسألة العموم هذه التي يرى فيها الشافعية وبعض الأحناف أن العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وأما عامتهم فيرى أنه يكفي في العموم انتظام جمع من المسميات كما صرح به فخر الإسلام وغيره، لأن الاستغراق أشمل من العموم[9].

---

(7) عباس حسن. النحو الوافي 1/ 426. ط 5/د. ت. دار المعارف بمصر.

(8) الكفوي. الكليات. القسم الأول ص 155. ط 2/ 1981. إحياء التراث العربي. دمشق.

(*) ومن أمثلة هذا النوع من الاستغراق **﴿فما لنا من شافعين﴾** الشعراء 100 أي ما لنا من شافع.

(9) انظر في هذا البدخشي والإسنوي في شرحهما. مناهج العقول ونهاية السول، لمنهاج الوصول في علم الأصول تأليف القاضي البيضاوي ط 1/ 1984 دار الكتب العلمية بيروت. 2/ 78 و 76، والآمدي. الإحكام في أصول الأحكام 2/ 217 وما بعدها. ط 2/ 1986 دار الكتاب العربي. بيروت.

د. ميشال عاصي والدكتور إميل بديع يعقوب. المعجم المفصل في اللغة المجلد الأول ص 94 ط 1/ 1987 م دار العلم للملايين.

الموسوعة الفقهية. ط 1/ 1984 م مطبعة الموسوعة الفقهية. الكويت. د. جميل صليبا. المعجم الفلسفي ط 1/ 1982 م دار الكتاب اللبناني، بيروت.

أما الاستغراق في القضايا المنطقية فهو يتجه أساساً إلى التعلق بكل الأفراد الذين يدل عليهم اللفظ أو الحد المعبر عنه بالموضوع والمحمول وانتهى المناطقة في ذلك إلى صورة إجمالية تنص على استغراق القضية الكلية الموجبة لموضوعها فقط في حين تستغرق القضية الكلية السالبة كلاً من الموضوع والمحمول. ولا تستغرق الجزئية الموجبة لأي منهما لعدم التحديد في ذلك، وتستغرق الجزئية السالبة المحمول دون الموضوع.

فإذا تركنا المنطق الصوري واتجهنا إلى المنطق الرياضي نجد أن القضية الموجهة (الكل كلية يكون فيها الموضوع والمحمول مستغرقين) مثل «كل مثلث هو كل ذي ثلاثة أضلاع» أي كل ع هي كل ح. وبالنظر إلى الحساب الرياضي نجد أن حساب الأصناف يقوم على خمسة عشر مبدأ منها مبدأ الاستغراق ورمزوا له بالآتي:

(أ + ب) حـ = أحـ + ب حـ.

م + حـ = (أ + حـ) (ب + حـ).

والقسم الأول من هذا المبدأ الأخير يعبر عما يماثل خواص الأعداد العادية. والقسم الثاني يوجد تفرقة لها معناها بين هذا الجبر «الجبر المنطقي» وبين الجبر العادي (الكمي)[10].

ولا يخلو أيضاً علم النفس من مصطلح الاستغراق الذي نراه يستخدم في ثلاثة معان تقنية مميزة وتتمثل في مجال البصر للدلالة على توجيه العينين أو العين الواحدة وتركيز البؤرة صوب شيء أو نقطة بحيث تقع الصورة على الجوبة المركزية. وفي مجال التعلم لوصف العملية التي يتم بواسطتها ترسيخ شيء في الذاكرة أو تكوين عادة حركية عبر التكرار. وفي مدارس التحليل النفسي لوصف التعلق بمرحلة مبكرة من مراحل النمو... أو هو تعلق بشيء يجعل من الصعب تكوين اهتمامات جديدة أو تكيفات[11].

---

(10) انظر في هذا عبد الرحمن بدوي. المنطق الصوري والرياضي ط 4/ 1977 م دار القلم بيروت ووكالة المطبوعات. الكويت. ص 267 و293.

(11) انظر أسعد رزوق موسوعة علم النفس ط 1/ 1977 م مطابع الشروق بيروت ص 38 و39.

وبذلك يكون حقاً أن مصطلح الاستغراق كما هو شامل في ذاته مستوعب في دلالته فهو أيضاً مستوعب لمعارف مختلفة كما رأينا في استعراضنا لأنواع المعارف التي صار هذا اللفظ يعبر به عن إبراز تلك الحقائق المتناولة لحدها.

(12) د. جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي ط 1982 دار الكتاب اللبناني بيروت ص 71.

الاستغفار

السائح علي حسن

الاستغفار طلب المغفرة فهو استفعال من غفر بمعنى ستر ومنه الغفور والغفار من أبنية المبالغة ـ الله عز وجل وأصل الكلمة للدلالة على التغطية والستر.

قال الشاعر:

في ظل من عنت الوجوه له... ملك الملوك ومالك الغفر

ومن هذا المعنى قول عمر في تحصيب المسجد هو أغفر للنخامة أي أستر. ويقال غفر الشيب بالخضاب غطاه. والمغفرة خرقة توقي بها المرأة خمارها من الدهن.

ويسمون ما يكون على الرأس تحت بيضة الحديد مغفراً قال الشاعر:

حتى اكتسيت من المشيب عمامة... غفراء أغفر ثوبها بخضاب

وأنشد سيبويه:

استغفر الله ذنباً لست محصيه... رب العباد إليه القول والعمل

والمغفر، والمغفرة، والغفارة: زرد ينسج من الدروع على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة، وقيل هو رفرف البيضة، وقيل هو حلق يتقنع به المتسلح[1].

---

(1) انظر لسان العرب لابن منظور 5/ 25 ط/ دار صادر بيروت ترتيب القاموس الطاهر الزاوي 3/ 405 ط/ الدار العربية للكتاب المغرب/ المطرزي ص 341 ط/ دار الكتاب العربي معجم مقاييس اللغة/ لابن فارس ت ع هارون 4/ 385 ط/ دار الفكر.

أساس البلاغة/ الزمخشري ص 453 ط/ دار صادر.

وبعض الدراسات الحديثة تتابع بعض كتب اللغة في الاقتصار على الستر كمعنى لغوي للكلمة[2].

ويرفض ابن القيم هذا الفهم يرىٰ أن الاستغفار: «هو طلب محو الذنب وإزالة أثره ووقاية شره، لا كما ظن بعض الناس أنها الستر فإن الله يستر من يغفر له ومن لا يغفر له، لكن الستر لازم مسماها، أو جزؤه، فدلالتها عليه إما بالتضمين، وإما باللزوم، وحقيقتها وقاية شر الذنب، ومنه المغفر لما يقي الرؤوس من الأذى والستر لازم لها وإلا فالعمامة لا تسمى مغفراً»[3].

والراغب يوفق بين المعنى اللغوي والمقصد الشرعي الذي توخاه ابن القيم بقوله «الغفر لباس ما يصونه عن الدنس، ومنه قيل اغفر ثوبك في الوعاء، واصبغ ثوبك فإنه أغفر للوسخ».

والغفران من الله هو أن يصون العبد من أن يمسه العذاب[4].

والاستغفار الصادق والتوبة يشتركان في طلب إزالة ما لا ينبغي إلا أن الاستغفار طلب من الله إزالة آثار الذنب وصون المستغفر من عذاب الله، والتوبة سعي من الإنسان في إزالته[5].

والاستغفار الذي حث عليه الأنبياء والمرسلون هو ذلك الذي يصدق فيه الفعل ما ينطق به اللسان، أما مجرد النطق فهو توبة الكذابين كما قيل.

ولهذا قالت رابعة العدوية «استغفارنا يحتاج إلى استغفار كثير» فهي لا تذم حركة اللسان من حيث أنه ذكر الله، بل تذم غفلة القلب. . . فإن سكت عن الاستغفار باللسان احتاج إلى استغفارين لا إلى استغفار واحد[6].

الحكم التكليفي للاستغفار:

لا خلاف بين الفقهاء في أن الاستغفار مطلوب على سبيل الندب في

(2) موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامي 7/ 142.

(3) مدارج السالكين/ ابن قيم الجوزية 1/ 307 ت محمد حامد الفقي ط/ دار الكتاب العربي.

(4) المفردات في غريب القرآن/ الراغب الأصفهاني ص 462 ط/ دار المعرفة.

(5) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية 4/ 35.

(6) إحياء علوم الدين/ أبو حامد الغزالي / 4/ 2157 ط دار الكتاب العربي.

أوقات كثيرة، وقد يكون واجباً كالاستغفار من المعصية، وقد يحرم كالاستغفار للكفار لقوله تعالى: ﴿**وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه**﴾.

وقد أثنى الله على المستغفرين بقوله: ﴿**والمستغفرين بالأسحار**﴾ [آل عمران: 17] وقوله: ﴿**وبالأسحار هم يستغفرون**﴾[7] [سورة الذريات: 18].

وقد روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما صلى رسول الله ﷺ صلاة بعد أن نزلت عليه سورة ﴿**إذا جاء نصر الله والفتح**﴾ [سورة الفتح: 1].

إلا يقول: «سبحانك ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي».

وعنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي «يتأول القرآن»[8] وأخرج الطبراني في الأوسط من حديث الزبير: «من أحب أن تسره صحيفته فليكثر من الاستغفار».

دعاء وتوبة وعبادة:

استغفر الله، هي دعاء بأن يتجاوز الله عن التقصير، ويمحو آثاره ويستر عواره، وعزم من العبد على عدم الإصرار على المعاصي والاستسلام للهوى وإخلاص العبادة لله وحده.

لذلك قال هود عليه السلام لقومه: ﴿**يا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدراراً ويزدكم قوة إلى قوتكم ولا تتولوا مجرمين**﴾ [سورة هود: 52].

وقال نوح معدداً معالجته لعصيان قومه: ﴿**فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً. ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً**﴾ [سورة نوح: 10 ـ 12].

---

(7) موسوعة جمال عبد الناصر والموسوعة الكويتية وتفسير القرطبي 2/ 1281 ط/ كتاب الشعب.

(8) المصدر السابق 8/ 7321.

وقال محمد: ﴿**وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمى ويؤتِ كل ذي فضل فضله وإن تولوا فإني أخاف عليكم عذاب يوم كبير**﴾ [سورة هود: 3].

ويلاحظ أن طلب الاستغفار في هذه الآيات ربط به جزاؤه ارتباط السبب بمسببه وجزم الجزاء في جواب الطلب، فالاستغفار سبب في نزول الغيث وزيادة القوة، والمال، والبنين، وإيتاء كل ذي فضل فضله.

قال الشعبي خرج عمر يستسقي فلم يزد على الاستغفار حتى رجع فأمطروا فقالوا: ما رأيناك استسقيت.. فقرأ الآية (من سورة نوح).

الدعاء هل يغير القضاء السابق؟

يرى البعض أن ما قدره الله كائن لا محالة، وقد رفعت الأقلام وجفت الصحف ويجد من الآيات والأحاديث ما يؤكد به رأيه، وإن الدعاء لا يغير من المقدر شيئاً، ولذلك يقال: ما فائدة الدعاء والاستغفار وغيره من الأسباب.

وقد ناقش العلماء هذه النقطة بما لا مزيد عليه ومنه هذه الفقرة من كلام الإمام الشوكاني حيث قال: «احمل أحاديث الفراغ من القضاء على عدم تسبب العبد بأسباب الخير أو الشر، واحمل الأحاديث الأخرى على وقوع التسبب من العبد.. وليس في ذلك خلف لما وقع في الأزل ولا مخالفة لما تقدم به العلم بل هو تقييد المسببات بأسبابها، ولا يشك من له اطلاع على ما اشتمل عليه القرآن من ترتيب حصول المسببات على حصول أسبابها ومن ذلك قوله: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم**﴾، ﴿**فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً**﴾ ثم يقال لهم أيما فائدة لأمره عز وجل لعباده بالدعاء بقوله:

﴿**ادعوني أستجب لكم**﴾ ثم عقب ذلك بقوله: ﴿**إن الذين يستكبرون عن عبادتي**﴾ (أي دعائي) ووعيده لمن تركه وجعله مستكبراً... فإذا كان ذلك لا فائدة فيه ولا ينال العبد إلا ما قد سبق به القضاء فعل الدعاء أو لم يفعل فقد نسبوا إلى الله ما لا يجوز ولا تحل نسبته إليه بإجماع المسلمين فإنه عز وجل

لا يأمر إلا بما فيه فائدة للعبد إما جلب نفع أو دفع ضرر، ولمزيد من المعرفة انظر المصادر التالية[9].

(9) انظر:

أ ـ قطر الولي/ محمد بن علي الشوكاني ص 508 وما بعدها ت د. إبراهيم هلال ط دار إحياء التراث العربي.

ب ـ تحفة الذاكرين/ لنفس المؤلف ص 20، 21، 22، 253.

ج ـ إيثار الحق على الخلق/ محمد بن المرتضى المشهور بابن الوزير ص 258 ط/ دار الكتب العلمية.

د ـ مدارج السالكين 2/ 118 وما بعدها.

استغلال

أ. المختار أحمد ديرة

استغل الضيعة: أخذ غلتها، واستغل فلاناً، طلب منه الغلة. واستغل فلاناً: انتفع منه بغير حق لجاهه أو نفوذه (محدثة)[1].

إذن فالاستغلال هو انتفاع بغير حق كأن يستغل التاجر عدم توفر بضاعة ما في السوق فيزيد في سعرها.

وغلّ: خان وضغن، والإغلال: الخيانة في كل شيء والسرقة ايضاً.

وأغلّ الرجل: خان في المغنم أو في مال الدولة، وفي القرآن الكريم: **﴿ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة﴾**[2].

الغال: هو الخائن في الغنيمة في عرف الشرع.

وأما الغُلُّ: فهو طوق من حديد يوضع في عنق الأسير أو المجرم.

وأما الغِلُّ: فهو العداوة والحقد الكامن، وفي القرآن الكريم: **﴿ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا﴾**[3].

والاستغلال في عرف الاقتصاد هو أن القيمة الاقتصادية للسلع إنما تعود إلى مقدار العمل المبذول في إنتاجها، فإذا كانت قيمة السلعة أكثر من قيمة العمل المبذول فيها فذلك استغلال.

وهناك نوع آخر من الاستغلال، وهو استغلال المستهلك، فالمؤسسات

(1) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية مادة (غلّ).

(2) سورة آل عمران، الآية: 161.

(3) سورة الحشر، الآية: 10.

الاحتكارية تستطيع أن تفرض على المستهلك ما تشاء من ثمن منتجاتها.

بل هي تستغل الدولة أيضاً بحملها على إصدار التشريعات واتخاذ التدابير الكفيلة بتحقيق أهداف الاحتكاريين.

ولا شك أن أعلى مراحل الاستغلال هي الاستعمار، إذ تستولي الدولة القوية على أراضي الدولة الضعيفة وتستغل ثرواتها لمصالحها ومصالح الطبقة الحاكمة في البلد القوي المستعمر[4].

وهذا هو المفهوم الاقتصادي والاجتماعي للاستغلال حيث يصف العلاقة بين المنتج وصاحب رأس المال.

الاستغلال في القانون: عدم التعادل الفادح بين المقابلين في العقود نتيجة استغلال أحد الطرفين حالة نفسية قامت لدى الطرف الآخر كطيش بيّن أو هوى جامح وهو يجيز طلب إبطال العقد أو إنقاص التزامات الطرف المغبون[5].

---

(4) ينظر الموسوعة السياسية: د. عبد الوهاب الكيالي.

(5) الموسوعة العربية الميسرة: محمد شفيق غربال ص 143.

مِن مُحتَوَيَاتِ مَكتَبَةِ الكُلِّيَّةِ

«كتب نادرة باللغة الإيطالية»

تحتوي مكتبة كلية الدعوة الإسلامية على مجموعة نادرة من الكتب والأبحاث والدراسات باللغة الإيطالية التي آلت إليها أخيراً من مخلفات الكاتدرائية الإيطالية بليبيا.

ونظراً لأهمية هذه الكتب فقد حرصت أسرة تحرير هذه المجلة أن تتيح الفرص للملمين باللغة الإيطالية من الباحثين الإطلاع على هذه الكتب وتقويمها بقصد اختيار ما يصلح منها للنشر أو إجراء الدراسات على ما ورد فيها من معارف، وتقديمها للقراء أولاً بأول.

وإن هذا العمل الذي تنشره هذه المجلة لأول مرة يعد خطوة على هذا الدرب.

نحـن اليهـود

(رداً على باولو أورانو)

تأليف: ابرامو ليفي.

إصدار: دار النشر بينشانا - روما - ١٩٣٧ م.

يتكون الكتاب من 241 صفحة من القطع المتوسط وجاء مقسماً - تحت العنوان الرئيسي مناقشة - إلى الفصول الآتي بيانها والتي هي عبارة عن آراء

لبعض المهتمين نشرتها بعض الصحف:

- اليهود في إيطاليا (آراء الصحيفة «بوبولود يطاليا») بقلم أ. غريغوريو 28/ 5/ 1937 م.

- رأي اليهود: لا صهيونية - «بوبولود يطاليا» - 1/ 6/ 1937 م.

- اليهود تحت الامتحان: مواقف بعض اليهود والجاليات اليهودية - «بوبولود يطاليا» 5/ 6/ 1937 م.

- تصريحات أخرى لبعض اليهود واستنتاجات صحيفة «بوبولد يطاليا» - 10/ 6/ 1937 م.

- الرّومنة واليهودية - صحيفة «كوريري ديلاّ سيرا» - 3/ 6/ 1937 م.

- حقوق الكاثوليكيين في فلسطين - «كوريري ديلاّ سيرا».

- القضية اليهودية - بقلم لورنزو اد جيليي - «غادزيتّا ديل بوبولو» - 4/ 4/ 1937 م.

- رسالة من الفاشي اليهودي ايتّوري أوفانتزا إلى سعادة ايرمانّو اميكوتشي «غادزيتا ديل بوبولو» 8/ 4/ 1937 م.

- الصهيونية الدولية - بقلم آدوني نوزاري - «الجورنالي ديطاليا» - 20/ 4/ 1937 م.

- اليهودية والفاشية - صحيفة «الميسّادجيرو» - 5/ 2/ 1937 م.

- اليهود والصهيونية - ساعة الوضوح - صحيفة «لافوتشي دي مانطوفا» - 4/ 6/ 1937 م.

- اليهود والصهيونية - إجماع وتصريحات - صحيفة «لافوتشي دي مانطوفا» - 5/ 6/ 1937 م.

- إيطاليون يهود ويهود إيطاليون - صحيفة «الكوريري بادانو» - فرارا - 6/ 6/ 1937 م.

- مناهضة السّامية - بقلم البيرتو بايراتي - صحيفة «البوبولوبيالّسي. بيالاّ 14/ 6/ 1937 م.

ـ الفاشية واليهودية ـ بقلم جوسيبي لونغو ـ «الريجيمي فاشيستا» ـ 5/ 2/ 1936 م.

ـ الصهيونية في إيطاليا: مشكلة غير قائمة ـ بقلم ف. جارّيتزو «لابيلّو ـ باليرمو 12/ 7/ 1937 م.

ـ مناهضة الصهيونية لا السامية «الثورة الفاشيستية» ـ سيينا ـ.

ـ يهود إيطاليون وإيطاليون يهود ـ «الكتاب والبندقية» ـ ميلانو ـ 3/ 6/ 1937 م.

ـ في فلسطين ـ «صدى العالم» ـ روما ـ 6/ 5/ 1937 م.

ـ اليهودية والصهيونية وفلسطين ـ «برقة» ـ بنغازي.

ـ المعضلة اليهودية «بقلم أوغوكويستا آوغوستثا» ـ روما ـ 15/ 6/ 1937 م.

ـ تذكرة لليهود ـ بقلم فيرولا ـ «تيرميني» ـ فيومي ـ يونيو 1937 م.

ـ انكلترا والوصاية على فلسطين ـ بقلم ايتّوري أوفاتزا ـ «علمنا» ـ تورينو 15/ 3/ 1936 م.

ـ توضيح مناسب ـ بقلم اي. أو «علمنا» ـ 1/ 6/ 1937 م.

ـ الصهيونية والطلينة ـ بقلم لثوني كاربي «الفكرة الصهيونية» ـ ميلانو ـ يونيو 1937 م.

ـ إسرائيل في إيطاليا ـ «إسرائيل» ـ فلونسا ـ 14/ 6/ 1937 م.

ـ المبشر بالإنجيل ـ «المبشر» ـ 14/ 4/ 1937 م.

ـ اليهودية والمسيحية ـ بقلم اربيرتو ليفي ـ «العمومية الفاشيستية» ـ روما يونيو 1937 م.

ـ إيطاليا الفاشية تكتشف وجود اليهود ـ بقلم كامبل مالارميه ـ «أنا في كل مكان» ـ باريس 22/ 5/ 1937 م.

ـ القضية اليهودية والصهيونية ـ «إسرائيل» ـ فلورنسا ـ 4/ 6/ 1937 م.

هذا وجاء في الصفحة رقم 163 مقتطفات من الخطاب الذي ألقاه

الأستاذ الثو ماكالوزو في مدينة بنغازى ونشرته الصحيفة «لاآتشير بنائك» (برقة) الصادرة في بنغازى. لقد أورد الخطيب عرضاً تاريخياً مسهباً لقضية اليهود وخضوعهم لحكم كل من الأشوريين والفرس والمقدونيّين والرومان ثم تشردهم ـ سنة 70 م ـ في شتى أصقاع العالم لا سيما في شمال أفريقيا وإسبانيا والبرتغال حيث بلغوا ـ إبان العهد العربي ـ مستوى عالياً من التمدن والثقافة والرفاهية. وتعرض الأستاذ ماكالوزو لطرد السيفرديين أي اليهود الإسبان من شبه جزيرة إيبريا تبعاً لطرد العرب منها في القرن الخامس عشر، كما يشير إلى أن هؤلاء اليهود كانوا أكثر تمدناً وثقافة وثراء من إخوانهم الإشكينازيين الذين استقر بهم المقام في ألمانيا وبلاد شرق أوروبا. ولم يسد الوفاق بين السيفرديين والإشكينازيين رغم أنهم كانوا يدينون جميعاً باليهودية وحتى التزاوج بين أفراد الفئتين كان ممنوعاً.

ثم يتطرق الخطيب المذكور إلى الحكم الإسلامي في فلسطين وإلى الحروب الصليبية وإلى العهد العثماني ويعتبر الثورة الفرنسية نقطة انطلاق حركة تحرر اليهود وذوبانهم في الأقطار التي استوطنوها وتقلدهم أسوة بسائر المواطنيين أهم مناصب الحكم وأسماها علماً بأن العملية نفسها كانت بطيئة في أوروبا الشرقية وخصوصاً في روسيا وبولندا ورومانيا حيث كانت غير ذات بال حتى اندلاع الثورة البلشفية. ولذا فعن حركة معاداة اليهود التي لم تسكن في كل مكان تولدت الصهيونية «التي هي ـ في رأي الأستاذ ماكالوزو ـ حركة سياسية محضة لا دخل لها (أو لا يكاد لها دخل) في ديانة اليهود.

ويتحدث الخطيب عن تيودور هرتزل مؤسس الحركة الصهيونية وعن الحلول المختلفة التي حاول إيجادها لقضية اليهود ولم يقيض له أن يشهد تحقق تصوراته المثالية ومن جملتها إيجاد موطن يلجأ إليه بنو جلدته ويحتمون به من ألوان الاضطهاد التي كانوا محلها إذّاك في بعض دول أوروبا. ويشير صاحب الخطاب إلى أن هرتزل لم يكن رجل دين ولا شخصاً متديناً مع أنه كان يمتاز بفطنته وذكائه واتساع أفق نظره وكان يحلم حلم اليقظة بتأسيس دولة يهودية وبفضل حرصه وحرص خلفائه قد تحقق حلمه بإنشاء موطن قومي،

يهودي وعدت به بريطانيا العظمى وأيدته على لسان رئيس حكومتها اللورد بالفور غاضة الطرف عن الوعود التي قطعتها مع العرب الذين كانت لهم اليد الطولى في مساعدتها على النيل من الأتراك وإخراجهم من فلسطين والأقطار العربية المجاورة الأخرى.

ثم يقول الأستاذ الخطيب إن اليهود بدأوا بعد ذلك يفرون إلى فلسطين بعشرات الآلاف سنوياً تحت راية الصهيونية؛ الأمر الذي تسبب في حدوث اضطرابات ومجابهات دامية بين المسلمين والمسيحيين من جهة واليهود من جهة أخرى وتمخضت عنه شتى الاحتجاجات الشفوية والتحريرية فضلاً عن المصادمات الخطيرة التي شهدتها يافا التي كان ينزل بمينائها المهاجرون الصهاينة.

وختاماً يضاف بكل مرارة أن اليهود بفضل تضامنهم قد حققوا أحلامهم وأن العرب بانقساماتهم قد فقدوا أرضهم وما فتئوا مصرين على ذلك رغم ما يحدق بهم من مخاطر.

أزمـــة المجتمع المعـــاصر

هذا الكتاب ذو أربعمائة وعشر صفحات من القطع فوق المتوسط ألفه المونسنيور كارلو صالوتّي المبشر والمحاضر المعروف الذي سبق له أن درّس بكفاءة مادتي الفلسفة وتاريخ الفلسفة بالمعهد اللاهوتي للدراسات العليا في روما، وتولت نشر هذا المؤلف شركة أماتشيوتشي وبيراني للطباعة بجزيرة ليري.

ينقسم الكتاب إلى الأبواب التالية:

(1) أزمة النفس ويتفرع إلى ستة فصول.

(2) أزمة الأسرة ويتفرع إلى ستة فصول.

(3) أزمة المدرسة ويتفرع إلى سبعة فصول.

(4) أزمة العلوم ويتفرع إلى ستة فصول.

(5) أزمة الأخوّة ويتفرع إلى سبعة فصول.

(6) أزمة الحرية ويتفرع إلى سبعة فصول.

(7) أزمة الديمقراطية ويتفرع إلى ستة فصول.

(8) أزمة الحضارة ويتفرع إلى ستة فصول.

يصف المونسنيور صالوتي في كتابه شتى أوجه الغم والكدر التي تهز العالم اليوم كما يتعرض للأزمة الأخلاقية التي آل إليها المجتمع الإنساني المعاصر قبل اندلاع الحرب الكونية الأولى واشتدت وطأتها عليه حتى أنسته الأزمة الاقتصادية التي كان إذّاك متردياً فيها

وبتحليله لأزمة كل من النفس والأسرة والمدرسة والعلوم والأخوّة والحرية والديمقراطية والحضارة يوجه اتهاماً رهيباً إلى جميع الملل وضروب النفاق واللؤم والخجل والجريمة التي يتكون منها نسيج التاريخ الذي تجري أحداثه أمام أنظارنا أو تلمحه عين العارف بالأنفس والخبير بالقرائن التاريخية.

فكــر وعمــل بيوس الحادي عشر

عكف على تأليف هذا الكتاب راهب استعار لنفسه ـ على ما يبدو ـ اسم رومثوس تواضعاً وحباً في نكران الذات ونشرته له شركة القديس بولس الخيرية بروما سنة 1929 م.

ينطوي الكتاب على (250) صفحة من القطع المتوسط جاءت مقسمة إلى الأبواب والفصول التالية:

الباب الأول: فكر بيوس الحادي عشر

1 ـ انتخاب بيوس 11 وأول كلمة يوجهها قداسته إلى العالم.

2 ـ سلام المسيح في ملكوت المسيح.

3 ـ المنهج الحبري لبيوس الحادي عشر.

4 ـ ملكوت يسوع المسيح.

5 ـ المنشور البابوي حول ملوكية المسيح.

6 ـ الملوكية الاجتماعية للمسيح.

7 ـ ملوكية المسيح وجمعية «العمل الكاثوليكي».

8 ـ حبر بعثات التبشير والسياسة التبشيرية.

9 ـ أزمات الأديان والقوى التبشيرية لكنيسة روما.

10 ـ الكنيسة والأزمة الفلسفية ـ خيانة المفكرين ـ من أجل جمعية للمفكرين.

11 ـ الفلسفة المطلقة في المستقبل ستكون كاثوليكية.

12 ـ من أجل الوحدة الدينية في العالم.

13 ـ منشور «المستجدات» حول القضية العمالية، وثيقة وعي صادق للحقيقة الكاثوليكية.

14 ـ منشور «الوحدانية الربانية».

15 ـ السلطة.

16 ـ السيادة.

17 ـ الكنيسة والدولة.

18 ـ تربية الأجيال الصاعدة حق إلٰهي للكنيسة ـ خطاب عظيم للأب الأقدس.

19 ـ القومية.

20 ـ الامبريالية.

21 ـ الدولة وجمعية «العمل الكاثوليكي».

22 ـ قضية العمل في خطاب ألقاه الحبر الأعظم في العمال الفرنسيين.

23 ـ الكنيسة والمشكلة الاقتصادية.

24 ـ الكنيسة والثروة.

25 ـ الكنيسة والشغل.

26 ـ الإنجيل والشغل والإشتراكية.

27 ـ يسوع في الصحراء.

28 ـ الوسواس العام.

29 ـ صيحة عالمية: الخبز!.

30 ـ يسوع وعلم الخبز ـ الإنجيل، اقتصاد ـ معركة القمح.

31 ـ يسوع والقضية الاقتصادية.

32 ـ يسوع والفقراء ـ نبل الفقراء.

الباب الثاني: الملامح الشخصية لبيوس الحادي عشر

1 ـ البابا.

2 ـ بيوس الحادي عشر.

3 ـ البابوية.

4 ـ البابا ممثل سيادة الروح.

5 ـ بيوس الحادي عشر: شاعر وفيلسوف.

6 ـ بيوس الحادي عشر: علامة ولاهوتي.

7 ـ سياسية بيوس الحادي عشر.

8 ـ المعلم الإلهي والبابا.

الباب الثالث: أعمال بيوس الحادي عشر

1 ـ عظمة أحداث قصر لاتيرانو.

2 ـ انتكاس تاريخي.

3 ـ كاثوليكية إيطاليا والتحرر الماسوني.

4 ـ المظهر المزدوج لأحداث قصر لاتيرانو.

5 ـ المعاهدة والمصالحة نور الفداء العالمي.

6 ـ المعاهدة والمصالحة نور المسالمة العالمية.

7 ـ أحداث قصر لاتيرانو وجمعية «العمل الكاثوليكي».

8 ـ سيادة الروح والتوافق ـ مدينة الفاتيكان مدينة للأرواح أكثر منها مدينة للبشر.

9 ـ شروط المعاهدة اللاتيرانية اعتراف وتقديس لحقوق الرب في حكم الشعوب.

10 ـ مدينة الفاتيكان مدينة الروح.

11 ـ يوبيل الأب الأقدس بيوس 11 التوافق أول نعم العام اليوبيلي وأعظمها المنشور البابوي ـ الرحمن ـ الكفارة.

12 ـ البابا قطب الجاذبية الكونية.

13 ـ مزيد من التوافق ـ السياسة العليا للملك ـ المعاهدة والمصالحة.

14 ـ وأكثر وأفضل ما بقي عمله ـ الفكرة البرلمانية لأصحاب المعالي بيلّوتزو وأورانو وكارابيلّي وكانتا لوبو الواجبات الجديدة التي تنتظر جمعية «العمل الكاثوليكي».

15 ـ كاثوليكية روما ومصيرها.

16 ـ أول مرة يغادر فيها الحبر الأعظم قصور الفاتيكان.

ويرتكز هذا الكتب أساساً على فكر الحبر الأعظم بالنسبة لتلك القضايا العصرية التي أشار إليها قداسته في أحد مناشيره. ولذا فإن الكتاب يتناول بعض الدراسات المتعلقة بمناشيره وبخططه العظمى وبحركة «العمل الكاثوليكي» ويلي ذلك تصوير لملامح شخصيته المقدسة.

وجاء في ختام الكتاب تعقيب موجز على الأحداث التاريخية العجيبة التي شهدها قصر لاتيرانو والتي كانت بمثابة أزهار الشجرة المدهشة لفكر الحبر الأعظم، فكر الانبعاث الروحي في العالم الذي نشره قداسته في مناشيره إبان ولايته والذي نما وتطور كبذرة خردل الشجرة الإنجيلية.

إن هذه الشجرة في إيطاليا قد غمرتها الزهور فيما سلف مما يدل بوضوح على حلول ربيع جديد لحياة كاثوليكية تمر كنفخة انبعاث ليس فقط

على ضمير الأمة الإيطالية ولكن على ضمير أوروبا المسيحية جمعاء وينهي المؤلف مقدمته قائلاً:

«تلك هي الأغراض التي كنا نرمي إليها من وراء كتابة هذا العمل المتواضع الذي نضعه عند أعتاب الحبر الأعظم بيوس الحادي عشر كهدية ورمز تبجيل ومحبة بمناسبة الذكرى الخمسين (اليوبيل) لسومه راهباً.

محاســن المسـيحية

تاليف الدكتور باولو شانتز.
ترجمة الدكتور ارمينيد جيلدو بيليغرينيتّي.
الجزء الثالث والأخير: المسيح والكنيسة.
الدار الفلورنسية للكتب والنشر ـ فلورنسا ـ ١٩١٠.

يتكون هذا الكتاب من 673 صفحة من القطع المتوسط وينطوي على خمسة عشر باباً ومقدمة للمترجم وأخرى للدكتور كوخ مع خاتمة بقلم المترجم ومعجم للأعلام.

كانت مقدمة الطبعة الثالثة من الجزء الثاني هي آخر ما كتبه الدكتور شانتز وفي اليوم التالي أي غرة يونيو 1905 خطفته المنية من الأمة التي تصارع معها بعزم أكيد وقوة روحية نادرة في سبيل أن يوسع محتوى الجزء الثالث وإعداده للطبعة الثالثة.

كان هذا أحب أعماله إليه، بل كان عمل العمر كله وقد بذل كل عناية لرفعه إلى مستوى العصر لا سيما فيما يخص عقيدة الكنيسة التي قتلت بحثاً ونقاشاً. تعرض المؤلف لذكر الإسلام في الصفحات رقم 204، 571، 636 مشهراً به إذ يقول إنه عنيد في وجه التبشير وإنه أعطى دفعاً جديداً لاسترقاق الأسرى وغيرهم من العباد وأنه رغم القوة المتمثلة في رسوله محمد ﷺ وفي قرآنه المجيد وتاريخه وانتشاره وحيويته الخصبة إلى وقتنا الراهن لا يستطيع منافسة الديانة المسيحية ـ أعدى أعدائه ـ من حيث نقاوة العقائد وطهارة الأخلاق وسمو الفضائل ورقي الحضارة. وإن حياة محمد ﷺ لم تخل من

العيوب وإن التعصب والإيمان بالقضاء والقدر وتعدد الزوجات والرق تطبع آخر الأديان التاريخية الكبرى بطابع الدّناءة.

القضية الغريبة للفارس دئون

هذا هو الكتاب رقم (25) من سلسلة «الكتب الخضراء» التي تتعلق بمآسي التاريخ وأسراره ألفه اتشيزاري جارديني ونشره أ. موندادوري في ميلانو سنة 1935م.

إنه يشتمل على ثلاثمائة صفحة من القطع المتوسط جاءت مقسمة إلى سبعة فصول تحمل العناوين الآتية:

(1) سر الملك.

(2) المغامرة الروسية.

(3) المغامرة الإنكليزية.

(4) المغامرة الإنكليزية.

(5) التحول.

(6) بقية المغامرة الانكليزية.

(7) المغامرة الفرنسية وختام المغامرات.

(8) دبلوماسية رفيعة.

(9) دوغيرشي ودي فيرجي ورفاقه.

(10) بومارشي وروايته «المقاتلة العجوز».

ومما جاء في المقدمة أن السياسة الخارجية التي انتهجتها فرنسا إبان القرن الميلادي الثامن عشر تبدو لمن يبحث في أوجهها المتعددة أو يتتبع مجرياتها الملتوية على أساس الوثائق الوفيرة والبحوث الكثيرة المتاحة تبدو كسلسلة من الأخطاء المتتالية أحدها أفظع من الآخر.

ففي واقع الأمر قد شهد ذلك القرن تناقصاً بطيئاً لا ينكر في النفوذ السياسي الفرنسي ذلك النفوذ الذي بلغ أوجه بعد صلح ويستفاليا وفي عهد

الملك لويس الرابع عشر الذي ظلت فرنسا بعد وفاته أيضاً في مهب المؤامرات والحروب، فقد منيت بالهزائم التي حقق فريدريك الثاني من ورائها شتى المكاسب على أثر عقد صلح آكويزغرانا سنة 1748 الذي قال فولتير بشأنه قولته المشهورة: «يجب الاعتراف بأن أوروبا، يمكنها أن تسجل تاريخ سعادتها من يوم عقد هذا الصلح» وكان ذلك ثمرة نصائح سيدة شابة (مركيزة بومبادرو) ألا وهي محظية الملك لويس الخامس عشر.

انتصارات الكنيسة

خلال العشر السنوات الأولى من جلوس بيوس التاسع على العرش البابوي عكف على تأليف هذا الكتاب الراهب جاكومو مارغوتي ونشرته المطبعة التي كان يديرها الأب دي آغوسطيني في مدينة تورينو سنة 1857.

إن هذا العمل الذي مضى على صدوره (135) عاماً يتكون من (518) صفحة من القطع المتوسط مقسمة إلى أربعة أبواب أسماها المؤلف حقباً كما يلي:

الحقبة الأولى:	بيوس التاسع	المنتصر على نفاق الخلاعة
الحقبة الثانية:	بيوس التاسع	المنتصر على التعصب
الحقبة الثالثة:	بيوس التاسع	المنتصر على الهرطقة
الحقبة الرابعة:	بيوس التاسع	المنتصر على الدبلوماسية

وجدير بالملاحظة أن هذا الحبر الأعظم جلس على عرش الكنيسة اثنين وثلاثين سنة من 1846 إلى 1878 وكان أعظم شخصيات القرن التاسع عشر واشتهر بإنجازاته المختلفة التي أكسبته شعبية واسعة في أوروبا بأسرها علماً بأنه جابه محناً عديدة وعمر ستة وثمانين حولاً.

بـــذرة من دم

ينطوي هذا الكتاب على ثلاثمائة وثلاث صفحات من القطع المتوسط وظهر إلى الوجود مترجماً في عام 1935 على يد دار الطباعة والنشر «مورتشيليانا» في مدينة أبرشيا ويعود الفضل في نقله إلى الإيطالية والتقديم له والتعليق عليه إلى الأستاذ إيدجينو جورداني.

أما مؤلفه فهو كوينتوس سيبتميوس فلورنس تارتوليانوس الذي عاش في القرن الثالث للميلاد بمدينة قرطاجنة وكان أحد المدافعين عن المسيحية والمؤكدين الأشداء لهيمنة الدين على الفلسفة.

وينقسم الكتاب إلى قسمين:

أولاً: المقدمة وتشتمل على بابين.

(1) أعضاء الديانة الجديدة ويتفرع هذا الباب إلى سبعة فصول منها:

الوثنيون ـ اليهودية ـ الهرتقيون ـ الغنوصية.

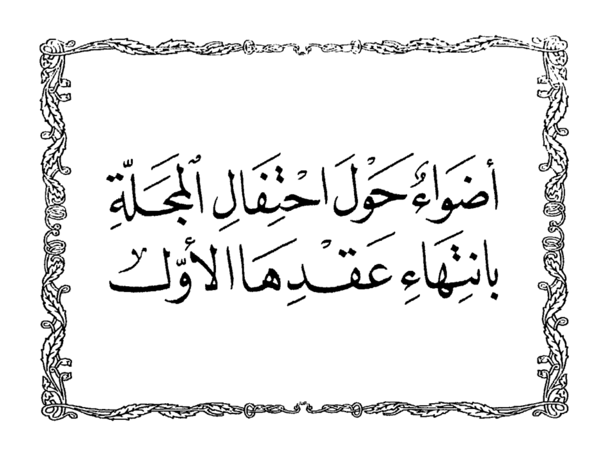
(2) تارتوليانوس ويتفرع إلى تسعة فصول من جملتها:

اعتناقه للمسيحية ـ كفاحه ضد الدولة الوثنية ـ المسيح ضد قيصر.

ثانياً: الجدل ضد الوثنية ويشتمل على بابين.

(1) الدفاع عن المسيحية ويتفرع هذا الباب إلى تسعة وعشرين فصلاً.

(2) الجدل ضد الهرتقات ـ حكم أصحاب هذه البدع ويتفرع إلى ثلاثة وعشرين فصلاً.



بسم الله الرحمن الرحيم

بمناسبة مرور عشر سنوات على صدور مجلة كلية الدعوة الإسلامية أقامت الكلية ملتقى ضم أساتذة الجامعات والإخوة الذين ساهموا في موضوعات المجلة وقد كان الهدف من ذلك هو معرفة مدى ما وصلت إليه هذه المجلة من تقدم علمي وما استطاعت أن ترسخه من تقاليد جامعية في غضون عشر سنوات من عمرها، وقد شارك في هذا الحفل عدد من الأساتذة من جامعات عربية مختلفة وعدد من الأساتذة من جامعات الجماهيرية، وتحدث عدد منهم في حفل الإفتتاح حيث عبروا عن امتنانهم للمستوى الأكاديمي الراقي الذي وصلت إليه المجلة وألحوا على ضرورة الإهتمام بها والعمل على أن يرتقي مستواها كماً وكيفاً، ونظراً لطول هذه الكلمات فإننا سنقتطف بعضاً منها لنفيد القراء الكرام بآراء هؤلاء الأساتذة في المستوى العلمي الذي وُضِعت فيه هذه المجلة ونظرتهم إليها ومن هؤلاء: الأستاذ

الدكتور علال الغازي من المغرب الشقيقة الذي قال إن المجلة تشكل وجهاً متقدماً ومتوهجاً في فضاء الحداثة المعرفية والمذهبية المعاصرة، يضاف إلى ذلك التزامها بالخط الإسلامي الأصيل والمتفتح معاً في الفكر والأصالة.

وقال إن مجلة كلية الدعوة الاسلامية إلى حد الآن قدمت (272) مقالة في مختلف العلوم الدينية والتاريخية والعلمية البحتة والفلسفة واللغة وأنهى كلمته بقوله: (إن ما تفخر به كلية الآداب بالمغرب احتواؤها أعداداً من مجلة كلية الدعوة الإسلامية».

ثم تحدث الأستاذ الدكتور/ محمد عثمان صالح نائب رئيس جامعة القرآن الكريم بالسودان الشقيقة حيث قال: إن استمرار هذه المجلة التي نحتفل بعقد كامل مرّ على صدورها مناسبة يسعد بها الإنسان، ذلك أننا في العالم العربي قل ما نصبر على أمر حتى يوفي إلى آخره ونحن نريد بهذا النموذج الحي أن نبرهن للعالم أننا على صبر وصمود في مثل هذه الأمور الهامة وهي أمور استمرارية العلم والكتابة وديمومة إخراج ما نكتب وننتج للناس، نريد بالقلم أن نكون أكثر قوة نرمز به لوحدتنا وفكرنا وعقيدتنا حتى إذا ما جاء مثل هذا الحصار المفروض على الجماهيرية والسودان والعراق وغيرهما من البلاد طارت الكلمات المكتوبة بخفة ميسرة تناقلها الناس ووصلت إلى أسماعهم فتعاطفوا معنا وأصبحوا في قضيتنا سواء.

وكان من بين المتحدثين الدكتور محمد خليفة الدناع من جامعة قاريونس الذي قال:

هذه المجلة لؤلؤة في بحر من المعرفة، وقد قطعت شوطاً بعد عشرة أعوام، وهي تمثل عطاء جيل وأعتقد أن وراء هذا العمل سنداً ممثلاً في أساتذة وباحثين وعلماء قد أثروا هذه الأعداد العشرة بمواد علمية موثقة.

وكم كان سروري عميقاً عندما تصفحت مقالات وبحوثاً علمية فيها إحالات إلى هذه المجلة والحقيقة أن هذه المجلة مثلت فكراً إسلامياً يدعو إلى اعتزاز المسلم بعقيدته وتراثه وأصالته وحضارته، ولم يكن الخطاب مباشراً في جميع البحوث والمقالات ولكنه كان خطاباً علمياً موثقاً وهذا واضح من خلال

رد الدكتور محمود التائب على محاضرة لمستشرق حول الإشارات العلمية في القرآن في العدد العاشر، كان الرد حقيقة علمياً إلى أبعد حد، فالحقيقة أن هذه المجلة من خلال المواد التي تحويها تقول لنا سيروا أنتم على خلفية متينة وتسيرون بخطى ثابتة.

ثم تحدث الدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة ممثلاً عن الهيئة الاستشارية للمجلة حيث قال إن الاحتفال بهذه المناسبة هو شعورنا بالأصالة والثقة في النفس وشعورنا بأن المجلة هي مجلة الجميع وتستحق أن يحتفل بها الجميع وأن يلتقي بها علماء العرب والمسلمين من أنحاء العالم وما هذه الكلمات التي سمعناها إلا شهادة تقدير واعتزاز بهذه المجلة.

وقال إن هذا المستوى الذي بلغته المجلة في الماضي والذي يجب أن تستمر فيه وأن تكون في المستقبل أثقل منها. وما لهذه المجلة من سعة الصدر، ورحابة الفكر والاتساع للنظرة الموضوعية وعدم التشنج من الأفكار المخالفة والمختلفة هو الذي جعل هذه المجلة مجلة علمية تنحاز للموضوعية وتمثل الفكر النير للإسلام الحقيقي. ولا بد للمجلة التي تريد أن تقدم خدمة للمسلمين أن تكون مجلة الجميع ومتسعة لأفكارهم تتحدث بتؤدة وتناقش بموضوعية وصبر وسعة صدر وهذا ما مثلته هذه المجلة لأنها تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية التي تحمل الفكر الإسلامي النير وتتفرع عن جمعية الدعوة الإسلامية التي رسم لها أن تكون جمعية عالمية تتعامل مع المسلمين جميعاً وتتصل بهم.

ثم تحدث الأستاذ محمد فتح الله الزيادي عن هيئة التحرير حيث ألقى كلمة لخص من خلالها مسيرة هذه المجلة خلال عشر سنوات مضت من عمرها، وحرصاً منا على التأكيد على السياسة التي تتبعها هذه المجلة رأينا أن ننشر الكلمة كاملة لنذكر القارىء مرة أخرى بمستهدفاتنا وتوجهاتنا الماضية والمستقبلية.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

الأخ الأمين العام لجمعية الدعوة الاسلامية

الأخ أمين كلية الدعوة الاسلامية

الإخوة ممثلي الجامعات والكليات في الجماهيرية وخارجها

الإخوة الضيوف

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

يسعدنا ويشرفنا أن نلتقي بكم في هذه الأمسية السعيدة، لقاء الأحبة على صعيد العلم والمعرفة لنحتفل بانتهاء العقد الأول من عمر مجلة كلية الدعوة الإسلامية، تلك المجلة التي شرفني الله صحبة نخبة من زملائي أعضاء هيئة التدريس بهذه الكلية بحمل مسئوليتها منذ أن كانت فكرة وإلى الآن. إننا في هذا اليوم المبارك نعتز كثيراً بمقدمكم وتشريفكم لنا لإحياء هذه المناسبة، ونعتبر ذلك دعماً علمياً يدفعنا إلى السير خطوات متقدمة نحو الرفع من قيمة هذه المطبوعة الإسلامية ذات المستوى الجامعي، التي نفتخر بأنها الوحيدة في بلادنا في مستواها وموضوعها. لقد كانت هذه المطبوعة العلمية قبل عشر سنوات فكرة وحلماً تطلع إليه كل عضو هيئة تدريس في هذه الكلية، وذلك لما توفره من فتح آفاق الإبداع العلمي للأساتذة في مختلف تخصصاتهم ولما لها من أثر في ربط أواصر التعارف والتعاون العلمي بين مؤسسات البحث العلمي داخل البلاد وخارجها، ومن أجل ذلك كله بذل الجميع في هيئة التدريس كل ما في وسعهم للدفع بهذه الفكرة إلى حيز التنفيذ، وقد لاقت هذه الأماني والتطلعات صدى كبيراً لدى لجنة جمعية الدعوة الإسلامية وخاصة أمينها الأستاذ الدكتور محمد أحمد الشريف، الذي نعرف جميعاً أنه أستاذ جامعي وباحث مختص قبل أن يكون مسئولاً إدارياً. وبذلك تحولت هذه الفكرة وبالتحديد سنة 1984 إلى واقع فعلي بظهور العدد الأول حافلاً ببعض الأبحاث والمواضيع التي تمكنا من جمعها ولملمة شتاتها على الرغم من انعدام خبرتنا الفنية في هذا المجال وعدم تقدرنا لما ينطوي عليه مثل هذا العمل من متاعب ومسئوليات جسيمة، أقلها أنه عمل يحمل سمعة الكلية

واسمها ومستواها العلمي. ولكننا لم نأل جهداً في تذليل تلك المصاعب، واستطعنا أن نضع عددنا الأول في أيدي البحاث والعلماء من الزملاء العاملين في الكليات المناظرة في الجماهيرية وخارجها، الذين تقبلوا هذا العمل بكل التقدير والمحبة، وانعكس ذلك في مهماتهم العلمية التي حفل بها العدد الثاني وما تبعه من أعداد إلى يومنا هذا. ويشهد الله أننا لم نكن نستطيع السير بهذه المجلة كل هذه الفترة لولا ذلك التعاون المثمر البنّاء الذي لقيناه من زملائنا في الجامعات الليبية المختلفة فلهم منا جميعاً في هذا اليوم السعيد كل الاحترام والتحية والتقدير.

الأخوة الحضور: لقد كان للمساهمة الإيجابية السالفة الذكر أثر كبير في إدخال تطور كمي ونوعي على المجلة، أدى بها أن تلقى إقبالاً وتقديراً كبيرين من كثير من جامعات الوطن العربي ومؤسساته البحثية، وكانت هذه نافذة جديدة فتحت أمامنا لتطوير كافة أوجه التعاون العلمي مع كثير من هذه المؤسسات، مما أدى إلى توفير فرص التواصل الثقافي بين الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين، ومحاربة الكثير من أوجه التضليل والفرقة التي تمارسها أدوات الإعلام الغربي وخاصة بين مثقفي هذه الأمة. وانعكس هذا بصورة جلية في مساهمة الكثير من الباحثين من دول عربية وإسلامية مختلفة، وبذلك دخلت المجلة في طور جديد، إذ لم تعد خاصة بالباحثين الليبيين وإنما أصبحت مطبوعة تحمل تطلعات الباحثين المسلمين في كل مكان. واسمحوا لي في هذه المناسبة السعيدة أن أحيي باسمكم جميعاً كل من ساهم في هذه المجلة من الكتاب والباحثين العرب والمسلمين، من جمهورية مصر العربية والسودان والأردن وسوريا وفلسطين وتونس والمغرب والجزائر والعراق والسعودية واليابان وسيراليون وغيرهم من الباحثين الذين تجدون أسماءهم في هذه المجلة، فلهم منا جميعاً كل التقدير والاحترام.

الأخوة الحضور: لقد كان للتعاون السالف الذكر محلياً وعربياً وإسلامياً أثره في تطوير هذه المجلة والدخول بها في مرحلة متقدمة تضمنت زيادة عدد أبحاثها وتنوعها من جانب، واحتوائها لمشروعات بحثية، وإن بدت صغيرة في

هذه المجلة إلا أنها في مراميها وأهدافها كبيرة جداً وذلك لما تومىء إليه من وجود فراغ كبير في مستهدفات البحث العلمي في الدراسات الإسلامية على مستوى العالم الإسلامي يجب سده، وأقصد من ذلك المشروع الذي فتحت المجلة بابها لاحتضانه وهو ما سمي بالمعارف الإسلامية والذي هو في الأساس من المشاريع البحثية الكبيرة الذي لا يمكن أن تقوم به مؤسسة واحدة أو أن يتكفل به أفراد مهما علت قدراتهم. وإنما هو مشروع بحثي جدير بأن تقوم به دول العالم الإسلامي مجتمعة، ليسد ذلك النقص الذي ملأته دائرة المعارف الإسلامية والتي أنتم على دراية بكاتبيها وبأسلوبها. إن هدف المجلة من اهتمامها بهذا الجانب يمثل إشارة قوية إلى ذوي الاختصاص في مؤسساتنا البحثية للتنبيه إلى ضرورة مثل هذا العمل على الأقل لتقديم صورة أقرب إلى الحقيقة عن العالم الإسلامي وقضاياه خاصة في هذا العصر الذي أصبح فيه الإسلام مستهدفاً من كل جانب. ثم جاء المشروع الثاني الذي اهتمت به المجلة وخطت فيه خطوات على الطريق وهو ما عرف بتراجم من الفكر الغربي الذي اهتم بانتقاء صور من الفكر الغربي المقيم للإسلام وترجمتها والتعليق عليها من زاوية علمية محضة، وقد لقي هذا المشروع إقبالاً من كثير من الشباب المتفتح على ثقافة الغرب والمتمكن من لغاتها. فصارت ترجمات كثير من النصوص متوفرة لدى المجلة، وتوافق ذلك مع حماس بعض الزملاء المختصين في هذه الكلية وخارجها للتعليق على هذه النصوص، وكون الجميع عملاً علمياً مثّل حاجة لكثير من المثقفين والباحثين في هذا المجال، وكان من كثرة هذه النصوص أن ضاقت بها صفحات المجلة في بعض الأعداد، فقررت هيئة التحرير طبعها في كتاب مستقل يحمل عنوان «من قضايا الفكر الإسلامي كما يراها المستشرقون»، وهذا العمل قد يسد فراغاً في المكتبة العربية نأمل أن يعقبه جهد بنفس الروح والمستوى حتى نتمكن من تقديم موسوعة متكاملة لعلها تساعد في تصحيح الكثير من المناهج التي سادت الفكر الغربي وسببت حتى هذه اللحظة في التقويم الخاطىء للإسلام والمسلمين.

الإخوة الحضور: بهذه الروح تتابعت مسيرة مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مستهدفة دوماً تقديم الأفضل إلى طلاب العلم والمعرفة، وباحثة عن الجديد والمفيد في كل الميادين، ولم تكن المجلة أبداً بمنأى عن الأحداث المعاصرة والمتغيرات في عالمنا وخاصة ما تعلق منها بتغير المحورية في ميزان القوى الدولية ليصبح العالم بعدها تحت تأثير محور واحد، ولتتجه الأنظار الغربية إلى الإسلام على أنه العدو البديل للشيوعية. ولذلك وشعوراً منا بهذا الخطر، واستشعاراً لدور المثقفين والمفكرين المسلمين في التصدي لمثل هذه المتغيرات، حاولنا منذ العدد التاسع أن ننبه البحاث إلى أنه قد حان الوقت الذي يوجب علينا الاتجاه إلى طرح مواضيع أكثر حداثة وأكثر استعجالاً ولذلك فإن الكتابة بجميع مستوياتها، بحثاً أو مقالة، شعراً أو نثراً، تعتبر ترفاً ما لم نتجه إلى رفع درجة الوعي بالقضايا المعاصرة عند المسلمين، وعلى أساس ذلك فإننا ندعو بإلحاح جميع الباحثين إلى نقلة نوعية تستثمر قدراتهم العقلية والعلمية في علاج قضايا تخدم ميدان البحث العلمي وتخدم الإسلام وتنقذ الوعي الإسلامي من الزيف والتضليل الذي تمارسه أجهزة الإعلام الغربي.

ونبهنا بوضوح إلى أن هذه الدعوة لا يجب أن تفهم على أنها دعوة للتخلي عن ميادين بحثية تخدم الفكر الإسلامي من قريب أو بعيد، ولكنها يجب أن تفهم على أنها دعوة لتقديم الأهم على المهم وللانشغال بالحاضر خدمة للمستقبل، ومن هذا المنطلق تتابعت الدعوة في المجلة لطرق مواضيع أوسع وفتح آفاق بحثية أرحب، وأذكر هنا بما انتهت إليه افتتاحية العدد العاشر حين قالت: وقد استطاعت المجلة بحمد الله وهي تختم عقدها الأول، وهي أكثر استعداداً للدخول في عقد جديد أن توجد شبكة من العلاقات الاجتماعية بين القراء والباحثين وتوحّد بينهم في مختلف الأنحاء، وسوف تواصل بإذن الله الحفاظ على روح البحث الجاد ودعمه وتتطلع في الوقت نفسه إلى آفاق أرحب وميادين أوسع بما ستقدم للقراء من نظرات إسلامية تسهم في بناء عقل المسلم وتزيد في وعيه واضعة في اعتبارها التخلص من رواسب الماضي وتخطي تلك العقبات التي أدت إلى تخلف المسلمين وكانت سبباً في انحسار

حضارتهم مقدرة للمساحة الزمنية حق قدرها ومحققة لأمتنا حصانتها الفكرية المنشودة.

الأخوة الحضور:

هذه هي مجلة كلية الدعوة الاسلامية كما بدت لنا في هيئة التحرير خلال معاصرتنا لعقدها الأول الذي خلا بحمد الله وتوفيقه من كثير من المشكلات التي تعيق تحقيق مثل هذا العمل فلم تشك المجلة يوماً من أزمة مالية ولم يسجل عليها عيب فني ولم تنزل بمستواها الجامعي عن الشروط والقواعد التي تعارف عليها البحاث والمختصون، ولذلك فإذا كان هناك من انتقادات توجه إليها فهي كبر حجمها واقتصارها على عدد واحد في السنة بحيث أن الكثير من المختصين في الجامعات والمراكز البحثية المختلفة قد حرموا منها، وغير ذلك من المسائل التي قررت هيئة التحرير أن تعرضها على اجتماعكم المبارك هذا لتستنير بآرائكم ومقترحاتكم التي نأمل أن تكون دافعاً لنا للدخول في عقد جديد يحقق الآمال والطموحات التي عبرنا عنها سالفاً، ولا يفوتني في نهاية حديثي هذا أن أسجل أسمى آيات الشكر والتقدير والعرفان للجنة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ممثلة في شخص أمينها الأستاذ الدكتور محمد أحمد الشريف وذلك لما قدم إلى المجلة من دعم مادي ومعنوي لم يكن لها أن تستمر بدونه، كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى الهيئة الاستشارية للمجلة الحاضرين منهم والغائبين الذين كان لآرائهم وتوجيهاتهم العلمية والفنية الأثر الكبير في تطور المجلة وارتفاع مستواها، كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى جميع زملائي أعضاء هيئة التدريس بهذه الكلية الذين تابعوا مسيرة هذه المجلة بكل رعاية واهتمام...

والله أسأل أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم.

والسلام عليكم ورحمته وبركاته

ثم كانت خاتمة الكلمات، كلمة الدكتور محمد أحمد الشريف ـ أمين جمعية الدعوة الإسلامية العاليمة:

الأخوة العلماء أبنائي طلبة الدراسات العليا السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

يسرني وقد استمعت إلى هذه الكلمات الطيبة من الإخوة الضيوف ومن الإخوة العاملين في هذه المجلة، أن أحيي بدوري هذا الجهد الكبير الذي قام به إخواني في المجلة وأشكر الذين حضروا هذه الأمسية، من علماء ممثلين لجامعات في داخل الجماهيرية وخارجها. وأتمنى أن يجمعنا لقاء في الجلسات العامة والخاصة لنواصل البحث عن الوسائل الأفضل التي تجعل هذه المجلة تسير في طريق خدمة الإسلام والمسلمين..

هذا وقد تواصلت المناقشات العلمية لمدَّة يومين كاملين تناولت بالتحديد:

1 ـ الصدور السنوي للمجلة وهل يمكن تخطيه إلى الصدور نصف السنوي أو الفصلي.

2 ـ الجانب الموضوعي في المجلة.

3 ـ الجانب الفني.

4 ـ جانب التواصل مع الجامعات والمؤسسات البحثية المختلفة.

5 ـ فكرة الأعداد الخاصة.

وقد شارك في هذه المناقشات بالخصوص الأستاذ الصديق يعقوب عضو هيئة التحرير بالمجلة الذي قدم مجموعة من الملاحظات تتعلق بالموضوع وإمكانيات التجديد فيه، وكذلك إمكانية احتواء المجلة لأبواب معرفية جديدة، ولاحظ الدكتور عبد الإله طاهر من العراق الشقيقة أن الأدب لم يحتل مساحته اللازمة في هذه المجلة، وقدم الدكتور الصيد أبو ديب من كلية اللغات بجامعة الفاتح مناقشة مطولة حول الجانب الفني للمجلة أوجزها بقوله إن مجلة كلية الدعوة الإسلامية استطاعت أن تحافظ على شخصيتها الفنية الخاصة بها طوال

السنوات السبع الأخرى وأن تحقق نجاحاً ملحوظاً في إبراز هذه الشخصية الفنية بين بقية المجلات، وتلا هذه المداخلة الدكتور عبد الله الشريف أستاذ التوثيق والمعلومات بجامعة الفاتح الذي قال: إن هذه المبادرة تعتبر الأولى من نوعها حيث تقرر هيئة تحرير مجلة علمية عقد هذا المؤتمر لأخذ آراء الباحثين في مستواها العلمي، ولاحظ أنه يجب العمل على إصدار كشاف بالمؤلف والعنوان والموضوع للأعداد السابقة، وأشار إلى ضرورة أن يكون للمجلة رقم دولي لأنها تحمل صبغة العالمية، وضرورة أن تخصص باباً للتعريف بالرسائل العلمية وبالكتاب الإسلامي والمخطوطات المتوفرة بالجماهيرية، ثم تحدث الدكتور حيدر خوجلي من جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان الشقيقة حيث أكد على المستوى الرفيع للمجلة الأمر الذي دفع جامعة أم درمان لاعتمادها في مجال التحكيم للتدقيق لدرجة الماجستير والدكتوراه، واقترح إضافة بعض الأبواب التي تهتم بواقع المسلمين في العالم المعاصر.

هذا وقد وعدت هيئة التحرير الأخوة الباحثين والعلماء المشاركين في هذه الندوة العلمية بالعمل على أن تكون ملاحظاتهم وتوصياتهم محل احترام وتقدير واهتمام ابتداء من العدد القادم إن شاء الله تعالى. وفي الختام تحدث بعض الأساتذة عن المجلة ومسيرتها بلغة الشعر حيث ألقيت في الندوة مجموعة من القصائد نختار منها التالي:

قصيدة الأستاذ سعيد فاندي من جامعة السابع من أبريل بالجماهيرية الذي قال: «وفاء للمجلة التي نشرت بعض أعمالي أتقدم إليها بهذه القصيدة»:

هنيئاً للمجلة بالتجلي ... وللإعلام بالعلم الرصين

مضت عشر كعقد من نضار ... تألق فوق جيد مستبين

به غرر من القرآن تسمو ... وسنة أحمد طه الأمين

وأبحاث يلوح الصدق فيها ... كإشراق البراءة في العيون

فلا غمط هناك ولا غلو ... ولا إعجاب ذي رأي مهين

بل الإخلاص يغمر كل عقل ... رشيد كاشف غيم الظنون

فهذا يوم عيدك فاستنيري ... خذي العهد الموثق باليقين

بأن تتبوئي متن المعالي ... على أقلام أصحاب اليمين
وشمسك لن يكون لها مغيب ... وعمرك سوف يزكو بالسنين
ودعوتك الرشيدة سوف تذكي ... قلوب المسلمين فلا تبيني
فبثي جوهراً في كل عام ... مع أني يعذبني حنيني
فإني عاشق صفحات نور ... يعذبه انتظار كل حين
فأنت جهينة في كل خير ... ونبراس إلى الخبر اليقين
مجلتنا أراك كتاب صدق ... وروضاً للعقول وللعيون
قلادة حكمة ووشاح هدي ... على صدر الحضارة والفنون
حروفك في قراطيس المعاني ... نجوم في ذرى الأفق المبين
وينبوع البلاغة سلسبيل ... وغيث الفكر كالمزن الهتون
فلا جفت ربوع أنت منها ... وقاها الله في حصن حصين
وأردى كل من يبدو عليها ... ولقاه المهانة بالمنون
وزاد الله تكريماً وفضلاً ... لأهل العلم في بلد أمين

ثم تلاه الأستاذ حسن مسعود الطوير الأستاذ بكلية الدعوة الإسلامية الذي قال بعد حمد الله أن قصيدته محاولة باسم أعضاء هيئة التدريس أحاول أن أضع بها العقد على صدور الذين أوفوا بالعقد في نهاية عقد هذه المجلة.

لك في تمام العقد خير وسام ... فتزيني يا روضة الأقلام
جئناك والأشواق تسبق خطونا ... والعطر يعبقنا مع الأنسام
ما أنت أوراق تلوح لقارىء ... بل أنت إشراق من الإسلام
ما أنت في عين الرشاء مجلة ... بل جذوة في ظلمة الأيام
ما أنت إلا نفحة روحية ... وهدية في منبر الأعلام
صفحاتك الغراء يغمر نورها ... أرواحنا بالبشر والإلهام
هدي يضيء فتستبين سبيلنا ... بالذكر والفكر الرشيد السامي
وجمعت شمل الباحثين فأغدقت ... ملكات من جبلوا على الإكرام
هم بين كاشف سر أعجزت ... قراءها بالنظم والإحكام
أو مظهر غرر البيان ومسعف ... بالنحو من لحن ومن إعجام

أو ناشر تاريخ أعظم أمة   راياتها في المجد كالأعلام
ساروا على نهج الحقيقة وارتووا   من نبعها والحق ورد الظامي
قد صار يجمع بينهم فكر سما   عن ظلمة الشبهات والأوهام
وإذا تعددت الطرائق بينهم   يتجاذبون النقد دون خصام
ليست مجلتهم دعاية فرقة   بل دعوة للحق والإسلام
ليست مجلتهم لنصرة مذهب   بل منبر للعلم والإعلام
ليست مجلتهم سحابة صائف   بل إنها غيث من الإنعام
صفحاتها ومدادها ويراعها   للباحث المستلهم المقدام
آثارها مشهورة وعلومها   مبثوثة كالزهر في الآكام
كلماتها أنشودة وحروفها   تنساب في الأرواح كالأنغام
إن المقالة صدقها أرصادها   لامزجها باللبس والإيهام
كم كاتب خدع العقول فأصبحت   كلماته صماء كالأصنام
كلمات حق في الجهاد كتبتها   ومقالة الصديق كالصمصام
هذا الذي أضفىٰ عليك مهابة   فغدت كقرن عشرة الأعوام
خفضت لك العلياء طرف جناحها   فثبي إليها واصعدي بسلام
واستأنسي بالمخلصين ولجنة   دأبت على الإنصاف والإحكام
وترعرعي في الأرض شعب ناهض   أبناؤه ردٌ لكل همام

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. . .



تفتح المجلة صفحاتها بين الفينة والأخرى لبعض الأعمال الطلابية التي ترى أسرة التحرير أنها جديرة بالتشجيع والرعاية سواء كانت شعراً أو نثراً وذلك من أجل بث روح التنافس الشريف بين الطلاب في الكلية أو في فروعها المختلفة واستفادة من كل الأعمال التى نرى أنها تحقق نفعاً في أي جانب من جوانب المعرفة. وفي هذا العدد نعرض قصيدتين لطالبتين من طالبات فرع الكلية في دمشق إحداها في مدح الرسول ﷺ والأخرى في مدح حقل الدعوة ومن اختارها طريقاً للعمل.

بسم الله الرحمن الرحيم

حتام نلهو عن الهدىٰ حتاما   وكتاب ربي بيننا قواما

حتام والآيات تُتلىٰ أسطرا   لم نجنِ إلا النطق والأنغاما

حتام ننعم في ملذات الدنا   والحق يشكو ضيعة وظلاما

يا أمة الإسلام هل من صحوة   يكفي الورى أمية وخصاما

يا أمة القرآن هل من عودة حسب الخطا أمنية وكلاما

سيري على درب الرسول محمد ثم اشمخي في العزِ أيَّ مقاما

هيا أعيدي الحق في أثوابه كم ضاع مجدك يا هدى أياما

وتجدَّلي هماً تشع حضارة ألاَقَةَ حازت ندى بسَّاما

لِتكبُر الجوزاء في أجوائنا البُطل يوم والرشاد دواما

لما أتى هذا الوجودَ محمدٌ كَرُمت به الأكوان أيَّ مراما

مُدَّتْ على الجنبات عزة كونِنا وتجدَّل المجد الأصيل غماما

وترتل الذكر الحكيم مواقفاً أحيت كتاب الله والإسلاما

حفظوا كتاب الله في أخلاقهم لم يعرفوا كلَلاً ولا إحجاما

فتخرَّج الأبطال من ساحاتهم فقهاً وعلماً إن شدوا ووئاما

وغَدوا جميعاً في القلوب أحبةً لا فرقة لا حقد لا آثاما

ذيَّاك حمزة بالدماء مُضرَّجا وهناك سعد بالهداية قاما

أم ذا أبو بكر سما لما أتى بجميع ماله خاشعاً قوَّاما

سألَ الرسولُ فكم تركتَ لِعَيلةٍ النصفُ يكفي صِلْ به الأرحاما

حسبي الإلهُ كذا الرسول وحَسْبُهم بسبيلك اللّهم لستُ مُلاما

وهناك حارثة الفتى رجلاً غدا لما أجاب المصطفى تِهماما

أصبحتُ أنظر للإله بعرشه فأجابه وَصَلَ الفتى وتسامى

وكثيرةٌ تلك المواقفِ جَمَّةٌ وأصيلةٌ في الصدقِ لا أوهاما

لله درُّك يا معلِّمَ أمةٍ أمحمدٌ أنت الحبيب إماما

تلك النساء بهمة الشبان قد خاضت غمار الحرب والآلاما

مالي أرى وجهَ الحبيب مُهلَّلاً نادتْ رسولَ اللّهِ أمٌّ حِراما

فأجابها إني رأيتُ مواكباً من أمتي تلج البحار كراما

قالتْ فهل تدعُ الإله لأن أكن معهم أجيدُ السعي والإقداما

فأجابها ومن الأوائل أنتِ في وفد الدعاة أميرة تتسامى

وتحقّق الوعدُ الذي وُعِدَتْ به وبقبرص قبرُ الأميرة قاما

وهناك في وسط اللهيب نسيبة تحمي الرسول إزاءه وأماما

أم أمُّ سلْمةَ مستشارتُهُ التي قالت لتحلقْ يا حبيبُ إماما

ورأىٰ الصحابةُ شعره متناثراً فتبادروا وتحللوا الإحراما

فكفاكِ فخراً يا خديج لكِ العُلا وكفاكِ فخراً فاطمٌ ووساما

وكفىٰ النساء سعادة في شرعة سَعِدَ الجميع بظلها وتسامىٰ

عذراً أيا دين المكارم والعُلا فلقد عَنا جهلُ الورىٰ وتعامىٰ

ليس الهدىٰ أن ندَّعي الإسلام من طرف اللسان ونهجر الأفهاما

حسبوك يا دين الحضارة مُدَّعىٰ لقباً خمولاً ذلةً ومناما

ونسوا نداءك للحياة وللعُلا ديناً ودنيا خاشعاً وهماما

باركتَهُ عرق الحياة مُصبَّباً وأُثيبَ فيك العاملون مقاما

بمساجد التقوىٰ ننير قلوبنا ومصانعَ العليا نشيد كراما

في الليل رهبان نهيب لربنا ومن الغداة نواكب الإقداما

عِلمٌ ولو في الصين نرشف كأسه والقلب شعٌّ هداية وسلاما

ما أجمل الإسلام إن نحظىٰ به حياً نقياً طاهراً بسَّاما

شعر: تغريد خطاب
كلية الدعوة الإسلامية
فرع دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

1 ـ لذ بالكريم تر السبيل ممهدا واصدح بصوتك داعياً وموحدا

أخلص، وأقبل عاشقاً وملبيا حتى ينير العشق قلبك واليدا

غرد وطهر بالمديح قلوبنا فبمدح طه كل شيء غردا

جدد بدعوتك الحياة وقصدها ... جرد، تجرد، رق أمسك والغدا

الله عظّم في جليل بيانه ... من بالدعاة العاملين قد اقتدى

أوتاد ميراث الحبيب محمد ... ما خاب من تبع الحبيب محمدا

ركب الدعاة سبيل كل موفق ... طوبى لمن في ركبهم قد أسعدا

هي دعوة عز الأنام طريقها ... قبطانها.. نحو المعالي سددا

هي دعوة أنى حللت عبيرها ... يهب العقول تألقاً، وتوقدا

وابن الأمين أمينها ودليلها ... نهج السبيل معلماً، ومجددا

زكى النفوس برأفة ومحبة ... وسقى الجموع بكفة كي تسعدا

فالقلب دون شرابهم في غفلة ... والعقل لولا هديهم لتبلدا

والركب لولا المخلصون بمحنة ... كالكون، لولا الشمس فيه تجمدا

المهندسة/ سميرة الحمادي
خريجة كلية الدعوة الإسلامية



إعداد: محمد أولاد الزميتة

لقد تم منذ تأسيس قسم الدراسات العليا بكلية الدعوة الإسلامية سنة 1988 بشعبه الثلاث: شعبة الدعوة والإرشاد، شعبة اللغة العربية وآدابها، شعبة القرآن الكريم وعلومه. مناقشة سبع رسائل علمية في التخصص العالي (الماجستير، وهي كالآتي:

1 ـ الرسالة الأولى

للطالب محمد بسام رشدي الزين سوري الجنسية وعنوانها:

منهج القرآن الكريم في عرض قضايا العقيدة.

إشراف الدكتور: سالم مرشان.

وقد نوقشت بتاريخ 20/ 7/ 1992.

وقد تناولت هذه الرسالة متهج القرآن الكريم في عرض العقيدة الإسلامية من خلال محور «الألوهية» أو مبحث التوحيد: الوجود، والوحدانية

والصفات. غير أنه وإن جرّب الباحث الاستدلال بآراء بعض المتكلمين والفلاسفة، فإنَّ هذه الآراء تعد عنده ثانوية، وليست مصدراً أصلياً لإدراك وحدانية الله. فالقرآن هو الأصل والمنبع ويعلل المؤلف رأيه في المسألة في النقاط التالية:

1 ـ إن الاهتداء بالمنهج القرآني في معرفة الله يعصم الأمة من الوقوع في الفرقة ويجنبهم الخلاف.

2 ـ إن اتباع المنهج القرآني هو إعادة القرآن إلى مركز الصدارة في معالجة العديد من القضايا التي تتعلق بالتوحيد والشرك.

3 ـ إن العودة إلى أصول المنهج القرآني، كفيلة بالتصدي إلى الأفكار الاستشراقية والمذاهب الهدامة التي تنشد المذهبية والتفرقة.

2 ـ الرسالة الثانية

للطالب عبد السلام أحمد راجح، سوري الجنسية، وعنوانها:

دليل الخطاب وأثر الاختلاف فيه في الأحكام الشرعية.

إشراف الدكتور: فاتح زقلام.

وقد نوقشت بتاريخ: 25/ 1/ 1993.

تطرق الباحث في أطروحته لدليل الخطاب وأثر الاختلاف فيه في الأحكام الشرعية، عارضاً لما يشتمل عليه هذا الخطاب مبيناً ومفصلاً لحجيته. وشروط العمل به مختتماً بأثر الخلاف في حجية دليل الخطاب على الفروع الفقهية.

وانتهى فيه إلى التأكيد على حجية مفهوم المخالفة في الأخذ به دليلاً شرعياً ودليلاً أصولياً في استنباط الأحكام الفقهية.

3 ـ الرسالة الثالثة

وهي للطالب عبد الحميد محمد صبحي بي، سوري الجنسية وعنوانها:

منهج ابن كثير في التفسير بين الرواية والدراية.

إشراف الدكتور أحمد عمر أبو حجر.

وقد نوقشت بتاريخ 31/ 3/ 1993.

استعرض الباحث في هذه الأطروحة منهج ابن كثير في تفسيره للقرآن بين علم الرواية وعلم الدراية. وحصر ذلك في مباحث محدودة تناولت ما يلي:

1 ـ اعتماد ابن كثير في تفسيره للقرآن على القرآن.

2 ـ لجوء ابن كثير إلى السنة النبوية الشريفة في تفسيره للقرآن الكريم.

3 ـ وقوع ابن كثير في الإسرائيليات في أثناء تفسيره لبعض الآيات القرآنية.

4 ـ نقد الطالب للإسرائيليات.

5 ـ مكانة الرأي في تفسير ابن كثير.

4 ـ الرسالة الرابعة

لبسام داوود عجك سوري الجنسية وعنوانها:

الحوار الإسلامي المسيحي

إشراف الدكتور الصادق عبد الرحمٰن الغرياني

وقد نوقشت بتاريخ 21/ 4/ 1993م

تناول الباحث في هذه الرسالة الأسس الجوهرية للحوار الإسلامي المسيحي طبيعته وأهدافه وأغراضه، مع ذكر سلبيات هذا الحوار وإيجابياته، وفيما يلي أهم الجوانب التي تطرق لها البحث:

1 ـ موقف الشريعة تجاه المسيحية والمسيحيين

2 ـ تاريخ بدء الحوار الإسلامي المسيحي.

3 ـ ضعف أدلة المسيحيين في الدفاع عن عقيدتهم.

4 ـ وحدة الأديان دعوة ذات أبعاد خطيرة. ومن السلبيات والإيجابيات التي عرض لها البحث:

أ ـ السلبيات.

ـ أن يكون الحوار لغرض الدعوة للعقيدة المسيحية.

ـ أن تتدخل السياسة في مسألة الحوار.

ـ وقد فند الباحث مثل هذا النوع من الحوار.

ب ـ ومن الإيجابيات:

أن يتخذ الحوار الإسلامي منهجا جاداً في نشر الدعوة الإسلامية.

أن يكرِّسَ الحوار وحدة الشعور بين المسلمين والمسيحيين.

أن يكون الحوار للقضاء على الإلحاد والخروج عن الدين.

أن يبرز الحوار الصورة المشرقة للإسلام ويقضي على المغالطات التي غرسها المغرضون من المستشرقين وغيرهم من الحاقدين في نفوس الغرب.

5 ـ الرسالة الخامسة

للطالب محمد ريحان ناسوتيون أندونيسي الجنسية: عنوانها

إندونيسيا بين الحملات التنصيرية والدعوة الإسلامية من منتصف القرن العشرين حتى أواخره

إشراف الأستاذ: محمد فتح الله الزيادي.

وقد نوقشت بتاريخ: 20/ 7/ 1993.

سلطت هذه الرسالة الأضواء على الحركة التنصيرية في أندونيسيا ابتداءً من الخمسينيات إلى وقتنا الحاضر، والسبل الكفيلة بالتصدي لها، كما عرض لجهود الدعوة الإسلامية، وموقف الحكومة الأندونيسية من المنظمات التنصيرية. وكان من أهم النتائج التي توصل إليها الباحث:

1 ـ أن المسيحية دخلت إلى أندونيسيا تحت مظلة الاستعمار البرتغالي والهولندي.

2 ـ أن المسيحية انتشرت بشكل واسع بين الأندونيسيين وذلك لتغاضي الحكومة الأندونيسية عن أعمال تلك الحركات التنصيرية.

3 ـ يرجع نجاح المنظمات التنصيرية في أندونيسيا إلى اعتمادها على مصادر مالية ضخمة.

4 ـ لمقاومة الحركات التنصيرية أنشأ المسلمون في أندونيسيا مؤسسات

تعليمية إسلامية في محاولة للوقوف نداً لند في وجه المؤسسات التنصيرية.

5 ـ قام الطالب بدحض الفرضية التي شاعت وهي أن أندونيسيا ستتحول إلى المسيحية عام 2000

6 ـ الرسالة السادسة

للطالب علاء الدين محمود زعتري: سوري الجنسية وعنوانها:

النقود وظائفها الأساسية وأحكامها الشرعية.

إشراف الدكتور: يوسف أحمد الثلب.

وقد نوقشت بتاريخ: 6/ 10/ 1993.

عرض الباحث في رسالته لتطور النقود عبر التاريخ الإسلامي. وقد قسم بحثه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: تحدث فيه عن تاريخ النقود.

القسم الثاني: تكلم فيه عن الوظائف الأساسية للنقود.

القسم الثالث: اختص بالأحكام الشرعية للنقود الورقية.

وكان من أهم النتائج التي توصل إليها الباحث ما يلي:

1 ـ أن نظرة الإسلام إلى المال هي نظرة تتجاوب مع الفطرة السليمة للفرد.

2 ـ أن أول من أضفى على النقود الصبغة الإسلامية، هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

3 ـ أن الإسلام أرسى القواعد الاقتصادية لاستقرار قيمة النقود.

4 ـ يرى العلماء المسلمون أن النقود الورقية ليست بسندات دين. ولا عرضاً من عروض التجارة.

7 ـ الرسالة السابعة

للطالب محمد عمر أولاد الزميتة بعنوان:

نظرة المستشرقين الفرنسيين إلى مسلمي المغرب.

من القرن 16 إلى 1930م.

إشراف الدكتور عبد الحكيم الأربد.

وقد نوقشت بتاريخ 5/ 6/ 1994.

حاول الباحث في هذه الدراسة استكناه موضوع الاستشراق الفرنسي في الشمال الإفريقي ببلاد المغرب الأقصى، في العهد الاستعماري وما قبله بداية من القرن السادس عشر إلى الثلاثينيات من القرن العشرين. وضمن ذلك في أربعة محاور رئيسة:

1 ـ محور: الرحالة الفرنسيون بالمغرب.

2 ـ محور: المؤسسة الاستشراقية بالمغرب.

3 ـ محور: الأمازيغ والنظرة الاستشراقية.

4 ـ محور: موقف المثقفين في المغرب العربي (ليبيا ـ تونس ـ الجزائر ـ المغرب) من الاستشراق الفرنسي والاستشراق عامة.

ومن خلال هذه المحاور توصل الباحث إلى النتائج التالية:

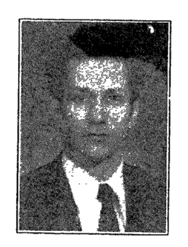
1 ـ أن الاستشراق مؤسسة أيديولوجية سياسية.

2 ـ أن اختراق المغرب واستعماره ساعد المستشرقين على أن يقوموا بدور بارز في بث سمومهم.

3 ـ اتضح أن الأطروحات الاستشراقية كانت أطروحات واهية لا سند علمياً لها.

4 ـ أن الأمازيغ عرب مسلمون لم تنطل عليهم فكرة الانتماء إلى العرق الآري أو غيره.

5 ـ استمرار الأطروحات الاستشراقية الفرنسية في ترديد المقولات الأيديولوجية في وقتنا الحاضر عند الأمازيغ وعند شعوب منطقة الشمال الأفريقي.



نعي الدكتور أحمد الفنيش

رزئت أسرة العلم في بلادنا في الأسابيع القليلة الماضية أحد أبنائها البررة وأحد رجالاتها الفاضلين هو الفقيد الدكتور/ أحمد علي الفنيش الذي اخترمه الموت ولم يكد يجاوز الخمسين من عمره.

فلقد ولد، رحمه الله، سنة 1940 م بطرابلس التي نشأ فيها وتلقى فيها تعليمه الابتدائي والإعدادي والثانوي ثم إنه التحق بكلية الآداب ببنغازي وتخرج سنة 1964 من قسم الفلسفة والاجتماع.

وبعد سنة من التدريس بمعهد المعلمين عين معيداً بكلية المعلمين العليا فالتحق بإحدى الجامعات الأمريكية حيث نال شهادتي الماجستير والدكتوراه، ثم عاد إلى أرض الوطن فاشتغل بالتدريس والتأليف فصدرت له كتب عديدة.

نذكر منها:

أصول التربية.

استراتيجية التربية.

التربية الاستقصائية.

المجتمع الليبي ومشكلاته.

التربية بين المجتمع والجامعة.

استراتيجية التربية الاستقصائية.

الأسس النفسية للتربية.

استراتيجيات التدريس.

ولقد تقلد المرحوم كذلك عدة وظائف بجامعة الفاتح فتولى أمانة قسم التربية وعلم النفس بكلية التربية ثم أمانة اللجنة الشعبية بهذه الكلية ثم أصبح سنة 1976 م أميناً مساعداً للجامعة.

لقد كان، رحمه الله أثناء ذلك كله مثالاً للجد والإخلاص في عمله والحنو على طلابه في الدراسات الجامعية والعليا، الذين ظل يتابع أعمالهم ويشرف على بحوثهم، مغالباً المرض إلى أن أتاه اليقين.

رحل الدكتور أحمد علي الفنيش فبكاه طلابه وزملاؤه ولقد رأت أسرة مجلة كلية الدعوة الإسلامية وهي تنعي الفقيد إلى قرائها الكرام أن تنشر قصيدة الدكتور عبد المولى البغدادي الذي بلغه نبأ المصاب وهو بمالطا فبعث من وراء البحار بما جاشت به نفسه من لواعج الحرقة والحسرة، فكانت القصيدة التالية.

الفقيد الراحل: الدكتور أحمد فنيش

أحقاً أخي سعدون مات رفيقنا ... وبعد سُوَيْعات تُوارونه قبرا

وأعددتم الأكفان واللحد وحدكم ... ولم يَبق لي غيرُ التحسُّر والذكرى

فقل لي: أخي كيف السبيل إليكم ... ومن بيننا الأمواج تفترس البحرا

وهل لي بأن أرتادَ عبرك مشهداً ... مهيباً حزيناً يعجز النثر والشعرا

لأشهد عن بُعد جنازة (أحمدٍ) ... تحف بها الأعناق ذاهلة حيرى

وأسكب آلامي بساحل غربتي ... لتخترق الأجواء، لا تعرف الحظرا

لمن أطلب السلوان بعدك يا أخي ... أللأسرة الصغرى أم الأسرة الكبرى

لقد روع الموت الرهيب كليهما — فمن هي أولى بالعزاء من الأخرى
فما من يد إلا وجن جنونها — وقد شدت اليُمنى على أختها اليسرى
ذووه وأهلوه: المربُون كلهم — فمن منهم من لم يفارق أخاً برا
صفاء على اسم الله وحد بينهم — وحب لذات الله شدوا به أزرا
وابناؤه: أكبادنا كم تعلقت — بخير أب أهدى لأبنائه العمرا
ومنزله: ما قام للعلم منزل — بكل ربوع تعشق العلم والفكرا
ونبراسه الوضاء: حرف مقدس — ينير به طوراً ويبني به طورا
ومن أين؟ من كل البقاع، لأنه — يعم الربى والبيد والسهل والوعرا
وماذا يقول الشعر والموت شاخص — يحدّق في الأحياء يرمقهم شزرا
كأنا جميعاً ما خُلقنا لغاية — سوى الموت يالله ما أضيع العمرا
أيا راحلاً ما كنت يوماً مجافياً — ولم تعرف الإعراض أو تُضمر الهجرا
شقيت ولم تشق الزمان وأهله — وغبت ولم تكشف لعوراته سترا
سئمت حياة أرهقتك بحملها — فرافقتها قسراً وفارقتها قسرا
وأطلقت للروح العنان مخلّفا — وراءك أكباداً مسعَّرة حرّى
وغادرت في يوم حزين ربوعنا — كنورس بحر لم يجد بيننا وكرا
وآثرت صمتاً في الحياة وربما — ذكرنا مآسينا فلم نحسن الذكرا
وعلمتنا أن الحياة قصيرة — ولكنها بالحب تستغرق الدهرا
وبالعلم تُبنىٰ للشعوب حضارة — وتُهدم أخرى إن أدارت له ظهرا
وتكبر أحجام الرجال بعقلها — وتصغر إن لم تكبر العقل والفكرا
وما المرء لولا نعمة العلم والحجى — سوى زهرة صماء لا تمنح العطرا
ألا ليت عُشاق الحروب تعلموا — فلم يهتكوا عِرضاً ولم يُحدثوا ذُعرا
ولم يقتلوا طفلاً رضيعاً ولا أباً — ولم يزرعوا لغماً ولم يفرضوا حظْرا
إذا العلم والأخلاق لم يتصالحا — فلن يجلبا خيراً، ولن يدفعا شرا
فكم كنت ترجو السلم لا عن تخاذل — ولكنه السلم الذي يحمل النصرا
ولست بناس ما حييت مشاهدا — وجدناك فيها بيننا الثائر الحرّا

تجادل بالحسنى لجمع شتاتنا وتسكب في الأسماع ما يثلج الصدرا
وكم كانت الآمال تبدو وتختفي وكم كنت في الميدان تستطلع الأمرا
وحُمّلتها كُرها فضقت بحملها وعانيت من ويلاتها الذل والقهرا
وقفت بها لا تستطيع تحركاً كأنك بين الصخرِ تسترشد الصخرا
وكيف أناجيه وأروي حديثه وأقطف من شتى بساتينه الزهرا
وإن مجال الشعر ضاق بأهله فمن لا يجيد المدح لا يحسن الشعرا
وفي النفس ما لا أشتهي أن أقوله وإن لم يكن أمراً غريباً ولا سرا
يموت المربي حسرة كل لحظة ولم يظهر العصيان أو يبطن الغدرا
هو الفارس المجهول في كل ساحة نكيد له سرًا ونكبره جهرا
نقيم له نصباً ونملأ صدره وروداً وأزهاراً ونُسكنه قبرا
يروّي سواه واللظى في عروقه ويعطونه ترباً فيمنحهم تبرا
وتُنفَق آلاف الملايين باسمه وتحسُده الأيام إن جاوز الصفرا
(لقد كان يرجو القوت لا مؤمناً به فظنوه يرجو المستحيل أو الكفرا)
يموت ويحيا شامخاً فوق أرضه وإن أكل الأقلام أو شرب الحبرا
ولا زال جندياً بأشرف ساحة وإن عانق الحرمان والذل والفقرا
وإني وإن أرثي عزيزاً فقدته وأسكب من نبع الأسى أدمعاً حرّى
فلست ـ وإن أجهدت نفسي ـ بمدّعٍ رثاء يضاهيه المكانة والقدرا
ولا زاعم أني أدانيه رتبة ولا قائلٍ أني أحيط به خُبرا
ولكنها أنفاس حزن تصاعدت شموعاً من الأعماق في هذه الذكرى

عبد المولى البغدادي

مالطا ـ 8/ 2/ 1994

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات برد علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مواطن الزلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوِّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة[1].

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقومون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(1) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

ELEVENTH YEAR

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 800045

1 Libyan Dinar or equivalent

